



関西学院大学リポジトリ

Kwansei Gakuin University Repository

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」： ルソー『社会契約論』(Du Contrat Social)と儒学 思想との交錯

著者	田中 豊
雑誌名	法と政治
巻	71
号	1
ページ	255(516) - 316(455)
発行年	2020-05-30
URL	http://hdl.handle.net/10236/00028768

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

——ルソー『社会契約論』(Du Contrat Social)と儒学思想との交錯——

田 中 豊

はじめに

第一章 東アジアにおける「ルソー」——儒学思想と *Du contrat Social* との関係——

第一節 「中国のルソー」 黄宗羲

第二節 「中国のルソー」と Jean=Jacques Rousseau

第三節 譚嗣同『仁学』と Jean=Jacques Rousseau

第二章 『民約訳解』にみられる民本思想と民主思想

第一節 『民約訳解』における民本思想

第二節 *Du Contrat Social* の Du Souverain に ついて

第三節 明治初年の *Du Contrat Social* (Livre I Chapitre VII Du Souverain) の翻訳

第四節 『民約訳解』の「君」——chef へ Souverain——

第三章 『民約訳解』における「君子」

第一節 『民約訳解』における le Législateur

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

二五五

第二節 「律例」と「道徳」

第三節 「民」から「臣」へ、「民」から「君」へ

むすびにかえて

はじめに

中江兆民（一八四七—一九〇一）は、洋書を翻訳するにあたっては造語をするのではなく、漢籍を渉獵することによってそこから適切な訳語を見出せると弟子の幸徳秋水にかつて語った。⁽¹⁾ 兆民によると、洋書の翻訳の良し悪しは、どれほどの漢学力を有しているにかかっているのである。彼がフランス留学からの帰国直後に、当時屈指であった漢学者、高谷龍洲、三島中洲、岡松甕谷それぞれが主宰していた塾に通い漢学を学んだことは彼の翻訳観と無関係ではあるまい。⁽²⁾ この点より、漢学修行の努力成果としてジャン＝ジャック・ルソー（Jean＝Jacques Rousseau）の『社会契約論』（*Du Contrat Social ou Principes du droit politique* 以下『社会』と称す）の漢訳『民約訳解』（以下『訳解』と称す）を位置付けることができる。⁽³⁾ 同書は、ただ漢文で執筆されているのみならず、そこで用いられている多くの漢語が儒学思想に由来することをその特徴として挙げることができる。したがって兆民にとってルソーの思想を日本に紹介するにあたっては、伝統的な中国思想が不可欠であった。その一方で、原著の内容を完全に逸脱してまで、儒学的な問題設定にあえて固執し展開する姿もまたみられる。兆民にとっての儒学思想は、読者への便宜を図るという役割のみならず、彼自身の思想を展開するにあたっても欠くことができなかったといえる。

兆民に限らず、近代東アジアにおいて、儒学思想と『社会』との親近性はしばしば指摘される傾向にある。例えば明末清初の儒学者である黄宗羲は、その著書『明夷待訪録』(以下『明夷』と称す)によって本家のルソーに先駆けた「ルソー」、即ち「中国のルソー」と後世に称された。彼を清末に「中国のルソー」と評価した一人である陳天華は『獅子吼』で、ルソーの「民約の理」は早くも『明夷』所収の「原君」「原臣」の二篇に包括されていると述べる。⁽⁴⁾「原君」「原臣」は、「大体同一の思想をもって書かれて」おり、『孟子』から一步も出たものではなく、従っていずれも原始儒教の精神を継承する⁽⁵⁾という民本思想に基づかれる。『孟子』をはじめ儒学思想では、「政治を論ずるに当って、民の存在が意識される」民本思想が重視される。⁽⁶⁾これを踏まえると、陳天華は、「原君」「原臣」が表明する儒学的民本思想とルソーの「民約の理」を等価なものととして扱う。このように、ルソーの政治思想は東アジアで受け入れられる際に、儒学思想における民本思想との関係で理解された。「中国においてはルソーもまた儒学の系譜に連なっている」⁽⁷⁾と評されるのはこのような所以による。しかし、『社会』が人民に立法権(主権)を認める民本思想を説くのに対し、民本思想は人民に主権が帰することを条件としない。とりわけ儒学がいうところの民本思想では、天より天命を受けた君(天子、君主、皇帝)が主権者であり、臣や民はそれに与えることはできない。君は臣とともに協力して民の福利を向上させる仁政を施すことが儒学的統治論である。仁政に反する場合、君の徳は問われ、ひいては主権者を交替し有徳な者が帝位につく易姓革命が肯定される。むしろ、これは民に主権を認めるルソー流の民本思想ではない。結局、儒学は民の福利厚生を向上させる民本思想に注意を払うが、民に主権を認める民本思想に到達しなかった。主権という観点に関する限り、民本思想と民本思想とは明確に区別されなければならない。⁽⁸⁾したがって、「中国では、孔子・孟子から黄宗羲を経てル

ソーに至る民主主義理論⁽⁹⁾であるとい概にみなすことはできない。このような差異を踏まえると、『社会』と儒学はとりわけ主権の問題に関して相容れない思想と言わざるを得ない⁽¹⁰⁾。儒学思想で以て『社会』を受け容れることは、儒学的民本思想とルソー流民主思想とに齟齬をきたすことは必至である。そこで本稿では、兆民が『社会』の主権論を受け容れるにあたり、このような問題をどのように対処したのか考察する。『訳解』で儒学思想と西洋思想との邂逅を試みた兆民がルソーの民主主義理論をいかにして描こうとしたのか、その努力を迫体験したい。原著との対比により、『訳解』は『社会』における *soverain*（主権者）を「君」、*subject*（臣民）を「臣」と訳していることが分かる。このような翻訳は「儒教的な政治制度への立ち返り」であると指摘される⁽¹¹⁾。しかしなぜこれが「儒教的」であるのかは十分に検討されてこなかった。本稿では、『訳解』における「君」「臣」が、伝統中国におけるあるべき君（君主）・臣（士大夫）に内在する「君子」という観念を共有していることを明らかにする。ただし、それは兆民が儒教的君主制を是認していることを意味しない。儒学におけるあるべき君主・士大夫論を援用することで、兆民は『社会』を翻訳する。しかし兆民が儒学に固執することによって、それは必ずしも的確な翻訳にはならず、原著から乖離する場面もまた認められる。本稿は、この点を踏まえつつ、兆民が「君」「臣」という訳語に含ませた意味について検討する。

第一章 東アジアにおける「ルソー」―儒学思想と *Du contrat Social* との関係―

本章では兆民の議論を扱うための補助線として、明末清初の学者、黄宗羲『明夷』と、譚嗣同『仁学』を取り上げる。これにより後世に、ルソーの思想との親近性がしばしば指摘される。特に、黄宗羲は清末に「中国のル

「ソ」¹²と称されるまで評価され、清朝打倒に大きな影響力を与えた。むろん、黄宗羲と譚嗣同は、本家のルソーと活躍した時代も異なるゆえ、両者とルソーの思想との関係性を同日に論じることには注意が必要であろう。しかし、黄宗羲の思想は牽強付会的であれ清末にルソー流の革命思想と結びつき、譚嗣同はルソーの著作から着想を得た可能性も否定できない。また彼らは自身の著書で、「君」「臣」について論じること、あるべき儒学的君・臣論と現実との乖離を指摘する。したがって、彼らの議論とりわけ「君」「臣」論を確認することは、後に兆民における「君」「臣」を考察するにあたり有益な作業であると思われる¹²。

第一節 「中国のルソー」 黄宗羲

「東洋のルソー」兆民の他、東アジアにおいて「ルソー」という名辞が冠せられている人物として、明末清初の学者、黄宗羲（一六一〇—一六九五）を挙げることができる。彼は清朝末期に改革派や革命派の志士たちによって「中国のルソー」として崇拜を受けた¹³。宗羲は、「清代學術の祖」とされ、清代浙東学の祖¹⁴とも評され、彼の業績は後に考証学へと継承される。本節では、彼の『明夷』より「君」「臣」に関する篇を中心に検討する。

宗羲を「中国のルソー」と称する最初期の人物として陳天華（一八七五—一九〇五）が挙げられる¹⁵。陳天華は『獅子吼』において「中国に遂にルソーが現れた。明末清初、中国には孟子以後、最高の人で、学問も品行もルソーより高い大聖人が現れた。これぞ黄梨洲先生、名は宗羲¹⁶」と、宗羲を大いに評価する。また、宗羲の『明夷』のうち「原君」、「原臣」について『社会』とは完全に一致しないとはいえ、「民約の理は早くもそのうちに包括されている¹⁷」と「民約」との関連を指摘する¹⁸。それでは宗羲とルソーの思想との関係を論ずるにあたり、『明夷』

とはどのような書物であるのかを大まかに整理する。

「明夷」とは『易経』を出典とし「明るさが夷^ミなわれる」という意味である。⁽¹⁹⁾ 宗義は、「いまは明夷の世であるが、やがて世の夜明けがおとずれ、明君があらわれ、明君から治世の大法を訪われるであろうことを待つ」という意味を込めて「明夷待訪録」とした。⁽²⁰⁾ そこには、彼が仕えていた明王朝にとってかわった清王朝に対する怨嗟があることは言うまでもない。したがって同書は「反体制の書」としてみなし得る。⁽²¹⁾ それから約二〇〇年後に今度は『明夷』の「原君」「君臣」⁽²²⁾ の二篇にルソーの社会契約（民約）の神髓が認められることになる。それではこの両篇はどのような内容になっているのか、以下で確認する。

宗義は、本来のあるべき君について「おのれ一人の利を利とせず、天下にその利を受けさせ、おのれ一人の害を害とせず天下に害を免れさせ」⁽²³⁾ るような「天下を主とし、君を客とする」⁽²⁴⁾ ことができる者、即ち「およその君は天下のために一生かかって経営」⁽²⁵⁾ する者を理想とする。しかし、現状はこのような理想形とは異なる。「昔の天下の人々は、君主を尊敬していたが、今では君主を憎み恨み敵と同様にみなし「独夫」と名付けているが固より当然のことである。しかし、つまらない学者たちは頑固に「君臣の義」は天地において逃れることはできないとし、桀紂のような暴君に対しても湯武はこれを討つべきではなかった」⁽²⁶⁾ と断罪する。ここから彼の議論は『孟子』における易姓革命を肯定していることがわかる。⁽²⁷⁾ さらに、「孟子の言〔易姓革命〕は、聖人の言である。後世の君主が父の如く天の如くという空名を以て人々の君位を窺伺せんと欲することを禁じるのは、皆なその言葉を不都合に思うからだ」⁽²⁸⁾ もまた、宗義が易姓革命を是認していたことの証左の一つとして挙げることができよう。周知のように、『孟子』（梁恵王下）においては、湯武放伐論が展開されている。⁽²⁹⁾ したがって、宗義は「孟子の反

体制者的側面を継承した思想家」といえる。⁽³⁰⁾

一方の「原臣」で宗義は、「臣」を「天下のために君主を補佐する」者という伝統的な儒学観のそれと同様に定義する。「天下というものは大きいので一人でこれを治めることはできない。だから官を設けて手分けをするのである。自分が出仕するのも天下のためであり、君のためではない。万民のためであり一姓のためではない。私（たち）は、天下万民のためという観点に立っているため、その道から逸脱した場合、君が態度や言葉で強いてきても決して従わない。ましてや態度や言葉がない場合はなおさらである。そうではなく、君の一身一姓のためという観点に立ち、君の態度も言葉もない私欲を視、聴こうとするならば、これは宦官や妾の心でしかないのである。君が自分のために死に、自分のために亡命するのに、自分もまた君のために殉じ、ともに亡命するというのは、昵懇の関係にあるということである。これが臣かそうでないかの区別である」⁽³¹⁾。臣の存在意義とは、君のためではなく万民のために奉仕するところにある。故に宗義自身もこの原理に立脚しているため、⁽³²⁾君が態度や言葉で強いても従わない。それは宦官や妾がすることであり、この点を以て臣か否かを分ける基準となる。しかし、臣であつても民の苦しみを軽視するならば、よく君主を補佐し興隆させていても固より臣道に背くことになる。⁽³³⁾そうではなく、君と臣はともに木を曳くようなものであるから、もし木を曳く一方が手綱を握らずに、他方の前でただ嬉々として笑っているだけでその者がそれでよろしいと思っていれば、木を曳くという仕事（治天下）は成立しない。⁽³⁴⁾このように、「原君」「原臣」はあるべき君と臣について論じることが、つまるところ万民が主であることを共に強調する。やはり「天下が主であり、君主は客」⁽³⁵⁾でなければならぬ。

以上のように、『明夷』は湯武放伐論、即ち易姓革命を背景にした民本思想に基づかれ議論が展開されている。

この点より「ルソーの『社会契約論』の観点と基本的には一致する⁽³⁷⁾」とみなせるかもしれない。しかし一方で「或は孟子の政治論を民主的なりとし、或は黄宗羲の政治思想を民本的なりと称するも、両者が王権は認の前提下に人民本位の政治を説くかぎりわれわれはむしろ、全人民による全人民のための政治を意味する本来の民権思想と中国的民享思想との間によこたわる本質的相違を強調すべきである」とルソーと宗羲との思想の差異に着目する論者もいる。⁽³⁸⁾「清初に於ける政治思想は専制一般の批判であって、その根柢は王道国家の重民思想に求められており、従ってこれとルソーに見られる王権批判や民権主義との間には踰越することのできぬ大きな距離⁽³⁹⁾」があるという指摘は、看過できない重要な論点である。これを踏まえたうえで、次節では宗羲とルソーの思想との差異について確認する。

第二節 「中国のルソー」と Jean-Jacques Rousseau

『明夷』における「原君」と「原臣」が「民約の理」を包括するものであると評価されることによって宗羲が「中国のルソー」と崇拜するのは清末であった。宗羲が『孟子』をはじめとする儒学的な思维方法に基づいて執筆した『明夷』は、清末における体制変革者たちに大きな影響を与えたのは事実である。そもそも清末においてルソーは、革命派によって紹介されていたため、「中国革命の象徴としてのイメージ⁽⁴⁰⁾」という側面があった。このような反体制的な側面としての儒学思想とルソーの政治思想が結びつくことによって、宗羲は「中国のルソー」として昇華した。しかし、儒学思想とルソーの政治思想とは本来何の関係もないはずである。清末の体制変革者が儒学思想において西洋的「民約の理」を牽強附会に見出そうとした結果、宗羲は「中国のルソー」としてまっ

りあげられたに過ぎない。本節では、この点に着目することによって、儒学とルソーとの関係について改めて論じる。

これを検討するにあたり、まずルソーにおける中国観を確認する。ルソーは『学問芸術論』(*Discours sur les sciences et les arts*)⁴²の点に触れている。

アジアには文学が尊ばれて、国家の最高の官位に導く、一つの広大な国がある。もしも学問が習俗を純化するものなら、もしもそれが人間に祖国のために血を流すことを教えるものなら、もしもそれが勇気を鼓舞するものなら、中国の人民は賢明で自由で無敵でなければならぬ。ところが、彼らを支配しない悪徳は一つもなく、彼らになじみの浅い罪悪は一つもなく、また、大臣たちの明知も、いわゆる法の知恵も、この広大な帝国の住民たちの莫大な数も、無知で粗野な韃靼人の軛から帝国を守ることができなかったとすれば、この国のすべての学者たちは、いったい何の役に立ったというのか。⁴²

『学問芸術論』は、ディジョン・アカデミーの懸賞論文での課題「学問と芸術の再興は習俗の純化に寄与したか」に対し否定的に回答したルソーのデビュー論文である。上記において中国は、学問の発展が弊害を与えることとの例証として挙げられている。ここでの「学問」と「学者」は儒学と儒学者をそれぞれ指し、役に立たないものとしてみなされている。さらには中国の人民が腐敗したものとして描写されていることから、ルソーはとき中華帝国を消極的なイメージでとらえている。しかし中国人の腐敗を認めるということは、彼の持論に基づけ

ば、「中国文明の進歩を認めていることに他ならない」のであり、それはまた儒学思想を否定するものでもないことを意味する。ルソーによると、中国の人民が墮落しているのは学問（儒学）が発展しているからである。十七世紀から十八世紀にかけてフランス趣味の中華皇帝（康熙帝）と中国趣味のフランス国王（ルイ一四世）がそうであったように、両国においてそれぞれの文化や学問は尊重された。⁽⁴⁴⁾特に、フランスにおいては、モンテスキュー、ヴォルテール、デイドロ、ケナーなどが中国について論じている。ルソーもまたその例に漏れず、『社会契約論』の著者には、中国の君主絶対政治を容認し難った⁽⁴⁵⁾が、儒学思想における民本主義に対しては否定することができなかった。言い換えると、ルソーは、「中国の政治形式には絶大な嫌悪を感じながら、その精神には彼独特の理想を発見した」のである。⁽⁴⁶⁾

後世の清末の改革派・革命派は『明夷』の民本思想（それはまた孔子・孟子の伝統を継承するものでもあった）にルソーの思想との親近性を認めた。しかし、宗義の議論は一個人としての君主（皇帝）の存在、そして何よりそれが民を統治（教化）することを前提としていることから、人民に主権を認めるルソーの思想とは異なり伝統的な民本思想の域からは出ていない。むしろ、そこには立法権が人民に属するという発想もない。とはいえ、「天下が主で、君が客」が理想であること、⁽⁴⁷⁾「君臣の名とは、天下の観点より生じる」ことを強調する宗義の主張により、「西洋の専有」と思われていたものが、実は孔子・孟子の系譜に連なる儒学思想においても類似のものが存在するという自信を清末の人々に植え付けたのは確かであろう。「君」「臣」「民」の三者によって政治は構成され、「君」と「臣」がともに協力して「民」即ち天下を治めるというのが従来の儒学的統治論である。⁽⁴⁹⁾しかし、「今は君主を主とし天下を従としてゐる。凡その天下が安らかさを得てゐないのは、このような君主が

原因なのである」⁽⁵⁰⁾と宗義は断罪する。そして、このような君主は易姓革命によって廃されるべきであると『明夷』では再確認するのである。⁽⁵¹⁾

第三節 譚嗣同『仁学』と Jean-Jacques Rousseau

ところで、このような「天下が主で、君が客」という発想は、清末の社会変革運動の担い手であった譚嗣同（一八六五—一八九八）の名著『仁学』にも継承されている。『仁学』を読むにあたり、著者本人は聖書をはじめとする西洋思想および西洋科学、東洋思想では仏典、四書五経や黄宗羲の書に通暁してなくてはならない述べる。⁽⁵²⁾これにより同書は、「仏教、耶穌教、儒教並に中国諸子の哲学思想と近代自然科学的思想の融合調和による世界観を説こうとしたもので、孔子の所謂仁の意義の新しい展開に依って理想的国家社会の実現を期する」ものであったと評されている。⁽⁵³⁾譚嗣同もまた黄宗羲を「中国のルソー」と称した人物の一人であるように、『明夷』からの影響を大きく受けている。このことは、譚嗣同が黄宗羲を『仁学』で次のように評価していることから窺える。

君統の力が強くなって、堯、舜以後これはといった政はあらわれていない。孔子教が亡んで、三代以後これはといった書物は出ていない。さてはと駄本のなかから貴重な本をえり分け、瓦礫の間から珠玉をとり出すようにして、もしや孔子教にかなったものとはと見てみると、黄梨洲の『明夷待訪録』がどうやらそれであり、これに次ぐのは王船山の『遺書』であって、いずれも君臣関係について胸を痛めたものである。⁽⁵⁴⁾

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

『仁学』は、一方で黄宗羲の『明夷』を肯定、継承するが、他方でその君・臣論は儒学の枠内に収まりきらない内容ともなっている。これは先述のように譚嗣同が東洋のみならず西洋の思想をも積極的に摂取した反映であるといえよう。そのあるべき君と臣について譚嗣同は次のように述べる。

人類そもそものはじめには君臣などなく、すべて民であつた。民は、人の統治などできないし、その暇もなかった。それで、みんなである一人を推挙して君に立てた。みんな推挙したいというのだから、君が民をえらんだのではなく、民が君をえらんだのである。みんな推挙したのだから、その身分は民からかけ離れたものではなく、民のなかまである。みんな推挙したというのだから、民があつてこそその君なので、君は末で民が本である。この世に末があつてそこから本がでてくることはあり得ない。君があつてそこから民がでてくることなどあり得ようか。みんな推挙したというのだから、きつとみんなでやめさせることもできる。君とは民のために事を処理する者であり、臣とは民の事を処理する補助者である。…だいたい操を立てて死ぬというのほどまちがった考えはない。君も民の一人である、いや普通の民にくらべてまだ末のものなのだ。民と民との間柄でも相手のために死ぬ道理はないのに、本のものが末との間柄で相手のために死ぬ道理などない。…事のために死ぬ道理こそあれ、君のために死ぬ道理などないのである。君のために死んだのは、情に溺れた宦官、宮女であり「律儀ものの愚物だつた」⁽⁵⁵⁾。

彼の君・臣論によれば、当初においてそもそも「君」と「臣」は存在しなかった。存在していたのは「民」の

みであるが、彼らだけによる統治は無理であるから、「ある一人を推挙」しそれを「君」とした。つまり「民」が「君」を推挙するのであり、その逆ではない。故に、「民」が「本」で「君」が「末」となるから「民」の意に沿わない「君」を廃することも可能である。そして「臣」とは「民の事を処理」するために「君」を補佐するものである。同書では、『明夷』を高く評価していることから、「原君」「原臣」を下敷きにしていることがうかがえる。⁽⁵⁶⁾例えば上記のように「民」の意に沿わない「君」の廃止とは、まさに『孟子』の主張そのものである。また、黄宗羲が朱子学を敬遠し陽明学を重視していたことをも譚嗣同は受け継ぎ（『仁学』が影響を受けた書物（『易』、『春秋公羊伝』、『論語』、『礼記』、『孟子』、『莊子』、『墨子』、『史記』、及陶淵明、周茂叔、張横渠、陸子静、王陽明、王船山、黄梨洲之書）に朱熹の名はなく、王陽明が採用されている）、宋学の影響にあった顧炎武に対して批判的な態度をとる。顧炎武は考証学の先駆者として黄宗羲、王船山（王夫之）とともに清代學術の祖と称されるにも拘らず、譚嗣同は彼が程伊川や朱熹の影響を受けていること、さらには「漢学的な学風の祖という点」に対して批判する。⁽⁵⁷⁾

譚嗣同の「君」「臣」関係は、「ルソー流の、いわゆる社会全体の一般意思によって生まれる、との考えに基づいた社会契約論・民権思想をふまえて展開されている」との指摘もある。⁽⁵⁸⁾これは黄宗羲における「君」「臣」関係とは異なる。つまり譚嗣同の議論は、一方で孔子・孟子・黄宗羲の思想を継承しつつも、他方で「彼の君主観・民衆観は、中国の伝統的な民本主義的観念…を打ち破る」ものであったといえる。⁽⁵⁹⁾特に、「民が君を推挙する」は、黄宗羲にはない進歩的な考え方である。それは「民は全能を有する君主によって管理される無力・無能な存在ではない。むしろ民の意思のみが最高の決定者であり、この意思から導き出され、それによってのみ審判され

る」⁽⁶⁰⁾と譚嗣同は考えていたことから窺える。「民の意思」を最高の決定とし、その代理人として君主を推戴する譚嗣同の議論は黄宗羲のそれよりもはるかに民主思想に近づくものであろう。⁽⁶¹⁾しかし、譚嗣同が「君」「臣」「民」の三者を持ち出してくる以上、やはりルソー流の民主思想とは異なる。「民」によって推戴された「君」は、彼らのうちから出た一個人の「君」ではない。後述するように、ルソーのいう sovereign（主権者）とは人民全体のことであり、それは分割されるものではなかった。譚嗣同における「君」とは「民のために事を処理するもの」であり、「臣」はその「補助者」、そして「民」は「君を推挙」する者となるように、三者による統治の役割分担がなされていることから主権の所在が曖昧である。つまり、「君」「臣」「民」のいずれに主権が帰するのか判然としない。この点において、人民のみに主権を認め、かつそれは分割できないというルソーの主張と決定的に異なる。たしかに譚嗣同が従来の「君」「臣」観を転換したことに異論はない。しかしだからといってそれが必ずしもルソーの思想と一致しないという点には留意する必要があるだろう。

譚嗣同が果たしてルソーから影響を受けていたか否かという議論はともかく、彼がフランス思想、とりわけフランス革命には惹かれていたようだ。彼は現状の中国事情（弊害をもたらす専制君主制）は今に始まったことではなく、儒教もまた牽強附会的に利用され、聖人の道、中華の伝統は滅びたと嘆く。⁽⁶²⁾そして「民主」思想を体现したフランス革命を比較することによって、君主制の廃止を譚嗣同は積極的に主張する。⁽⁶³⁾ここにおいて譚嗣同が君主（独夫、匹夫）を廃止し「民主」制を理想とすることは、黄宗羲の思想をより進めたかたちでの議論であると評価できよう。

第二章 『民約訳解』における民本思想と民主思想

かくして、儒学思想からは人民に主権を認めるというルソー流の民主思想は出来ない。後世に「ルソー」と称された黄宗羲、および譚嗣同二人の思想家の著作から民本思想は見いだされても、民のみに主権を認めるという発想はみられなかった。本章では、「東洋のルソー」兆民の『訳解』に焦点を移し、彼がルソー流の人民主権論をどのように翻訳したかを確認する。

第一節 『民約訳解』にみられる民本思想

民本思想は、『書経』の「民惟邦本」に由来する儒学思想における重要概念である。⁽⁶⁴⁾とりわけ、『孟子』は、これを説く箇所が所々確認される。例えば、「孟子曰く、民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を軽しと為す。是の故に丘民に得られて天子と為り、天子に得られて諸侯と為り、諸侯に得られて大夫と為る。諸侯社稷危くすれば、則ち変置す」⁽⁶⁶⁾は、『孟子』の民本主義的な性格を挙げる際にしばしば引用される一節である。国家にとって最も大事とされるのは民であり、これと相対的に君は下位に置かれる。その衆民に歓迎されることで君は君となれるのであり、「民意を汲み取らず、国を危くするような為政者は、当然入れ替えるべき」⁽⁶⁷⁾となる。このような思想を念頭に入れつつ、君は仁に基づいた政、即ち王道政治を志向しなければならない。これに反すれば天命を喪失し別の有徳者に天命が下される。天子の位は天が与えるという点について『孟子』は堯舜を例証として次のように述べている。

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

曰く敢て問う、之を天に薦めて、天を受け、之を民に暴して、民を受くとは、如何、と。曰く之をして祭を主らしめて、百神之を享く。是れ天を受くるなり。之をして事を主らしめて、事を主らしめて、事治まり、百姓之に安んず。是れ民を受くるなり。天を与え、人之を与う。故に曰く、天子は天下を以て人に与うること能わず、と。…泰誓に曰く、天の視るは我が民の視るに自い、天の聴くは我が民の聴くに自う、と。此の謂なり、と。⁽⁶⁸⁾

天子の候補者である舜に、祭祀や政治をやらせてみて天も民も受け入れた。そして、『孟子』は『書経』(泰誓篇)の「天視自我民視、天聽自我民聽」を引用することで、民意があるところに天意があることを強調する。⁽⁶⁹⁾つまり「天」や「天意」を介在させることによって、民意とは天意であるという発想が『孟子』の民本思想の特色である。そして、このような民に配慮することなく、民に見放された君は、放伐の対象となるという易姓革命がここには是認される。その典拠として『孟子』の「仁を賊う者之を賊と謂い、義を賊う者之を残と謂う。残賊の人、之を一夫と謂う。一夫紂を誅するを聞く、未だ君を弑するを聞かざるなり」⁽⁷⁰⁾が挙げられる。「一夫」とは、「天命が去ってしまった、人民から見放された」者を意味するように、⁽⁷¹⁾仁や義を行わず王道を放棄した天子はもはや天命を喪失した単なる一人の人でしかない。この時、彼を放伐することは「一夫」を誅したに過ぎず、君を弑することを意味しない。要するに、『孟子』における民本思想の核心である「民を貴しとなす」の背景には、天や易姓革命という概念が潜んでいる。言い換えると、民を蔑ろにする天子は天から見放されるため、これを回避するためには天意である民意に配慮しなければならない。天子(君)は易姓革命、天命の概念に束縛されるかたちで

民本主義を標榜せざるを得ない。民の衰えや災害の頻発は天命が易わることの兆候であり、帝位を保持するためには継続的に民の厚生が維持される必要がある。⁽⁷²⁾

儒学思想で『社会』を受け容れた以上、兆民においても「ルソーの人民主権説を儒教の民本思想に結び付けていたこと」は否めないようだ。⁽⁷³⁾『訳解』の冒頭付近で兆民は、「官を置き制を設くる、亦た必ず道あり。余もとより斯の道に得ること有らんことを冀う。夫れ然る後、政の民と相い適い義の利と相い合すること、其れ庶幾う可きなり」と、官職や制度を設けたりする何らかの法則（道）が必ずあり、これを会得すれば政が民に適い、「義」と「利」は合すると述べる。原著は、*bien commun*、即ち共同体が如何にして「共通善」へ達成できるのかを考究するとあるように、個人ではなく共同体全体を優位に置く。⁽⁷⁴⁾そこから、ルソーは「あるべき法」即ち一般意志（*la volonté générale*）の考察が『社会』論点であるとする。一方、兆民においては、以下から窺えるように全体よりも個人の「利」に重きが置かれる。

凡そ此の約に与る者は、其の君たりて令を発すると臣たりて命を承くると、並びに常に相い共に助を致さざる可からず。是れもとより義の在る所にして、亦た利の存する所なり。君たりて令を出し、能く義に違わざらんか、臣たりて必ず之が利を享けん。臣たりて職を挙げ、能く道に背かざらんか、君たりて必ず之が福を獲ん。君と云い臣と云う、初めより兩人あるに非ざるなり。夫れ君は衆を合して成れば、則ち君の利するところは必ず衆の利するところ、相い抵うこと有る無し。⁽⁷⁵⁾

民約に与る者は「君」であれ「臣」であれ、必ず助け合わなければならない。これこそ「義」であり「利」である。「君」として「義」に違わない法を発することができれば、「臣」としてその「利」を享受することができる。「臣」として職務を行ない、「道」に背かなければ、「君」は「福」を得ることができる。「君」は全員から成り立っているので、「君」にとつての「利」は全員にとつての「利」であり対立することはない。

当該漢文が互文の構成をとっていることに鑑みて、「義」とは「道」であり「利」とは「福」である。「民約」によつて出来る「君」や「臣」が、以上のような振る舞いを行えば、「君」「臣」ともに「利福」を得ることができる。「君」（主権者）は全員から構成されているので、これはまた全員にとつての「利福」でもある。しかし原著は、「主権者は、これを構成する個々人から成っているので個々人に反する利益をもたないし、またもちえない」と、『訳解』が積極的に人々に「利福」を齎すのとは対照的に、「社会契約」の効能は消極的にしか論じられない。先述のように原著は、個々人に優先して共同体全体の「善」を扱うのであり、個別の厚生については副次的なものとしてみなされる。『訳解』の「君」と「臣」が「相い共に助を致」すことで「民」に厚生を齎するという主張は、黄宗羲や譚嗣同のような儒学的民本思想に通ずる。しかし注意せねばならないのは、兆民が用いる「君」「臣」は、Souverain と Sujets の訳語であつたようにともに人民の集合体を意味することである。次節では、『社会』の原文と比較することで、兆民がルソーの人民主権論をどのように訳したのかを二つの語に基づき具体的に検討していく。

第二節 *Du Contrat Social* の *Du Souverain* について

『社会』における「主権者」に対して現代の翻訳者は、「社会契約をむすんで一体となった人民全体のこと」であり、「決して一個人の人間をさすのではないこと、をつねに頭に入れておかなければ、この本はわからない」と警鐘を鳴らす⁽⁷⁶⁾。しかし、兆民はこれに対して大胆にも「君」という訳語をおいた。兆民のこの訳語については後述するので、本節でははじめに原著の「主権者」論を確認する。

『社会』第一編第六章「社会契約について」(*Du Pacte Social*)の終盤でルソーは、社会契約を結んだときに起こる変化、即ち「各契約者の個人に代わって、一つの精神的・集合的団体を成立」させることについて以下のように論じる。

このようにしてあらゆる人格の結合によって形成される公的人格は、かつては「都市国家」、いまは「共和国」あるいは「政治体」という名称をとり、その構成員によって、政治体が受動的に法に従うときは「国家」、能動的に法をつくるときは「主権者」と呼ばれ、それを他の同じ公的人格と比べるときは、国際法のうえで「国」と呼ばれる。構成員についてみると、集合的には「人民」という名称をとり、主権に参加するものとしては個別的に「市民」、国法に従うものとしては「臣民」と呼ばれる⁽⁷⁷⁾。

社会契約が完全に行われるために「各構成員は、自己をそのあらゆる権利とともに共同体全体に譲り渡す」という所謂の全面譲渡を必要とする。各人は全てを共同体に譲渡し、同じ権利を構成員から受け取るので、「喪失

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

二七三

したすべてのものと同じ価値のものを得、…いっそう多くの力を獲得する」。これが成立することによって、「都市国家」(Cité)は「共和国」(政治体)」(République ou de corps politique)となる。これが「法」に従うときは「国家」(État)‘法をつくるときに「主権者」(Souverain)と呼ばれる。ここにおける構成員は、集合的に「人民」(peuple)であり、個別的には「市民」(Citoyens)と呼ばれ、法に従うときに「臣民」(Sujets)となる。

次章の第七章(「主権者について」)でルソーは、これについて詳しく述べる。「この社会契約の公式から、次のことがわかる。結合行為は、公共(主権者たる人民)と個々人との相互的約束を含むこと、また各個人はいわば自分自身と契約しているので、二重の関係で、すなわち主権者の一員として個々人に対して、国家の一員として主権者に対して、約束⁽¹⁸⁾する。ここであらう、「二重の関係」(double rapport)とは主権者および臣民として約束することである。つまり、「法」をつくるときは主権者で、「法」に従うときは臣民であるゆえ、各個人はSouverainであり、かつSujetsである。これらの諸点を踏まえたうえでルソーは、社会契約を「無益な公式」に終わらせないために「一般意志に服従を拒むものはだれでも、政治体全体の力によって服従を強制され」なければならぬ、と主張する。そしてこれこそが、各個人に対する「自由」(liberté)への強制という意味である。

第三節 明治初年の *Du Contrat Social* (Livre I Chapitre VII Du Souverain) の翻訳

現代のルソーに関する研究は汗牛充棟のようにあるにも拘らず、『社会』の解釈は依然として困難を伴う。研究書が皆無であった明治時代の翻訳はより一層難儀を極めたことは容易に想像が付き、事実現代からみれば誤訳と思われる箇所が散見される。本節では、他の訳者による翻訳を瞥見することで、兆民訳考察のための伏線とす

る。

現在に流通している『社会』の邦訳書と明治初期のそれとを比較してまず目を見張るのは、第一編第七章の章題 Du Souverain に対する訳語である。前者は「主権者について」、後者は「君主」や「君」とあてられる。⁽⁷⁹⁾以下では服部徳訳『民約論』、原田潜『民約論覆義』（以下、『覆義』と称す）について当該章を中心に検討、整理する。⁽⁸⁰⁾

服部訳『民約論』は明治一〇年に出版された本邦初の『社会』の全訳である。しかし、「内容を理解しない機械的な訳であり、読者を納得させるものではない」⁽⁸¹⁾とあるように、決して高い評価は得られていない。とはいえ、しばらくの間、同書は、当時の日本人が『社会』に接することができた唯一の翻訳書であった。もう一つの原因訳『覆義』は、『訳解』の翌年一八八三年に出版され、服部訳から主要な訳語をそのまま借用しており、「凡庸な訳業」としてみなされている。⁽⁸²⁾同書はさらに、服部訳における混乱を愈々大きくさせ、原著と真逆の意味になっている箇所も認められるにも拘らず、中国語訳される際には底本とされた。⁽⁸³⁾このように、両書は兆民訳と比較しても分かりにくい翻訳としてみなされている（むろん、『訳解』の漢文訳という性質が、当時においてもなお読者にとっての最大のハードルであったに違いない）。この例証として、以下の第一編第七章に対する両者による翻訳の混乱を挙げることができる。

この社会契約の公式から、次のことがわかる。結合行為は、公共（主権者たる人民）と個々人との相互的約束を含むこと、また各個人はいわば自分自身と契約しているので、二重の関係で、すなわち主権者の一員と

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

二七五

して個々人に対して、国家の一員として主権者に対して、約束していることである。⁽⁸⁴⁾

『民約論』…前二挙タル名称ニ由テ觀ルトキハ民約ハ社会ト社員トノ間タノ誓約ヲ包容セリ而シテ社員ハ各々其義務ヲ尽スニ於テ二種ノ性ヲ具有スルナリ即チ社員衆庶ニ対シテ其義務ヲ尽スニ於テハ君主ノ一肢ノ如ク君主ニ対シテ其義務ヲ尽スニ於テハ国家ノ一肢ノ如シ之レヲ要スルニ社員ハ自己ト誓約スルニ過ザルノミ⁽⁸⁵⁾

『覆義』…社員カ各々其義務ヲ尽クスニ二種アリ社員一同ニ向ツテハ君主ノ一肢ノ如クニ其義務ヲ行ヒ君主ニ対シテハ社会ノ一肢ノ如クニ其義務ヲ尽スナリ⁽⁸⁶⁾

原著については先述したとおりであるが、これに対して服部は「君主ニ対シテ其義務ヲ尽ス」とあるように「伝統的な君主への服従義務」として捉えかねない翻訳をする。⁽⁸⁷⁾それは原田訳においても同様で、そこでは「民約」について詳細な補足が付されているが、「君主」に対して定義されていない。このように両者による翻訳において「君主」という誤解を孕む訳語をあて、かつそれに対し明確に定義していないため、読者を誤読へ導く恐れは往々にしてある。次にルソーが臣民と主権者との関係を論じた箇所の服部と原田の翻訳を確認する。

臣民のおのおのは二つの異なった関係から考察されるので、公共の議決は、臣民全体をして主権者に対して義務を負わせることはできても、その反対の理由から主権者をして彼自身に対して義務を負わせることはで

きないという点と、したがってまた主権者が自分でも破ることのできない法を自分に課するのは、政治体の本質に「反する」という点である。⁽⁸⁸⁾

凡ソ社会ノ公議ニ於テ決スル処ノ事ハ是レ君主ノ意志ナレハ社員即チ臣従タル者ハ必ス之レヲ遵奉セサルヘカラス如何ントナレハ前ニ陳述スルカ如ク各人僉ナニ種ノ性ヲ具有シ今其一種ノ性即チ君主ノ分肢ニ因テ決スル処ノモノハ他ノ一種ノ性即臣従ノ意志ニ於テ之レヲ遵奉セザル能ハサレハナリ若シ之レヲ遵奉セサルトキハ則チ政治会ノ本性ニ悖レリト謂フベシ⁽⁸⁹⁾

各人皆二種ノ義務ヲ担任スルカ故ニ其一ナル君主ノ一肢相ヒ集リテ全体ヲ為シテ而シテ決スル処ノ議ハ之ヲ順奉セサルヘカラス其順法スルハ他ノ一種即チ君主ニ対シテ社会ノ一肢ノ如ク其義務ヲ尽クスモノナリ若シ之ヲ順奉セサルトキハ政治ヲ施コスニ付テ設ケタル社会ノ本質ニ悖反スルモノナリ⁽⁹⁰⁾

服部訳は「凡ソ社会ノ公議ニ於テ決スル処ノ事」が「君主ノ意志」であり、「臣従」はこれを遵守しなければならないように、ここでもやはり絶対的な服従を説く君臣関係のように受け止められる。原田訳においても「君主」という語を用いるがために、服部訳と同様な感として受け止められる。そしてこれは何より、服部・原田が原著第三編第六章 *De la Monarchie* に対してもまた「君主政治」と訳すことによって益々読者は混乱するであろう。例えば、「この権力〔執行権〕が一個の自然的人格、一人の現実の人間の手中に集められて、ただこ

の人間のみが法に従ってこの権力を行使する権力を有する、という場合を考察しなければならない。これが、君主 [Monarque]、あるいは王 [Roi] とよばれているものである⁽⁹¹⁾ における Monarque と Roi を服部は「君主」、原田は「君主」と訳す。服部は「君主」の訳を極力避けているが、『覆義』は欄外にも「君主ハ立法行政ノ権ヲ集合シテ其勢力至大至高天地ノ間ニ充塞ス」と解説するように Monarque や Roi に対しても「君主」とする。要するに、両者が Monarchie を「君主」とすることによって、読者は先の souverain の訳語「君主」と混同する恐れがある。服部・原田訳は Monarchie にも souverain と同じく「君」とあて、かつ兆民のように丁寧な解説を付さないために sovereign が「(一個の) 君主」と解釈され得るのである。むろん、これは原著の内容から大いに逸脱する。

このように、明治初年の服部・原田訳はこれまでの定評通り、分かりにくい。一方の兆民訳では、「君」について読者が誤解しないよう配慮が所々施されている。次節ではこの点を確認したうえで、兆民がルソー流の人民主権論をいかにして翻訳しているのかを考察する。

第四節 『民約訳解』の「君」—chef と souverain—

服部と原田の翻訳において主権者 (souverain) が「一個人の人間」を指すかのような翻訳であった。実は、『訳解』においても「君」は souverain の訳語のみならず、chef (首長) の訳語として登場する。とはいえ次の「解」は、兆民が両者を等価なものとしてみなしていなかった証左の一つである。「漢土の堯・舜・禹・文、羅馬の末屈奥列、仏蘭西の路易第九、及びなかなしく我が歴代の聖主は、皆な至仁深慈、民を視ること傷めるもの

の如く、啻に父母の子に於けるのみならず。此に言うところの君とは、特に暴君を斥す。読者、辞を以て意を害すること勿くんば可なり。下此の類多きも、一々は指摘せず⁽⁹²⁾。この「解」が掲載されていた第一編第二章「家族」における「君」とは暴君の謂いであるけれども、他所ではそれとは異なる意味で用いていることを読者に注意を促す。そのみならず、この一節は兆民のあるべき「君主」観の反映と捉えることができる。つまり、古代中国の堯・舜・禹・文王、ローマのマルクス・アウレリウス、フランスのルイ九世、なかでも歴代の天皇は民を慈愛すること父母が子に対するもの以上であつたとあるように、あるべき君主は民本思想の体現者としてとらえられている。『訳解』の民本主義的性格はここにおいても確認される。他にも、

世の人主専断して政を為さんことを欲する者、ややもすれば家族を引きて説をなす。曰く「家ありて而してのち国あり、君は猶お父のごときなり、民は猶お子のごときなり。君と民と本と各おの自主の権あり、優劣あること無し。独り相い益を為さんが為めにして、君は上に莅み民は下に奉ず、而して邦国ここに立つ」と。此の言、殊に理に近きに似たるも、独り奈んせん、父の子に於けるや愛念きわまりなく、其の撫摩顧復は至情より出づ。益、故に得べきなり。君に至りては則ち然らず。初めより民を愛するの心あるに非ず、而して其の尊に拠り下に莅むは、ただ威福を作さんと欲するのみ。豈に能く民に益あらんや⁽⁹³⁾。

原著は国家と家族の差異について論じるが、『訳解』は「君」「民」と、「父」「子」との関係に留まらず、君主専制政治の弊害について積極的に述べる。兆民によると専制政治を志向する者は、「君」「民」と「父」「子」と

の關係を等しくとらえるが、その実は異なる。後者は、愛情に基づき愛撫・配慮がなされるため、利益を得ることが出来るが、前者においては初めから「君」は「民」を愛する心がない。したがって、「君」が上位に「民」が下位にあるのは、「君」が威光を示すものでしかないので、「民」に利益を齎すことはない。「人主専断」政治における「君」とは「民」に利益を齎さない暴君であるから、後に現れる「君」とは混同しないようにと兆民は注意を喚起するのである。

それでは、もう一方の sovereign の訳語としての「君」は『訳解』でどのような立ち位置にあるのか。兆民はこの「君」(soverain)について、先の「君」(chef)とは異なり一個人ではないことを正確に理解していた。というのも彼は、『訳解』で「君」(主権者)を次のように定義するからである。「衆人相い倚りて一体を為す。將に議して令を發せんとすれば、即ち君なり。別に尊を置きて之を奉ずるに非ず」⁽⁹⁵⁾とあるように、君とは衆人の寄り集まりで、彼らが議論して命令を出すことであり、別に尊者を置くことではない。兆民は、「君」とは衆人の集合体であるということを繰り返し執拗に強調する。命令を発するのが「君」であるとすれば、一方のそれを受ける者とは誰か。それが『訳解』では「臣」として訳出される sujet であった。原著でルソーは国家と臣民(sujet)の關係如何を扱い、臣民がいかに主権者となりうるかを論じるところを兆民は次のように訳す。「衆の共に議して定むる所は、人々に在りて必ず遵踏せざる可からず。人々みな一身にして兩職なり。故に其の君たりて定むるところ、臣たりて之に循わざる可からず。若し循わざるを為さば、是れ一身にして衆に背き、臣にして君に背くなり」⁽⁹⁶⁾。兆民は、ここで原文にはない「一身にして兩職」という文言を挿入することによって、端的に原著がいうところの個々人の性質を表している。即ち人々は「臣」でもありかつ「君」でもあるから「兩職」を具

有しているのである。むろん、ここでの「君」「臣」関係において上下関係はない。つまり「臣」は「君」であり「君」はまた「臣」でもあるから、両者は対等な関係にある。⁽⁹⁷⁾「君」が定めた命令に背くことは、「臣」として「君」に背くことであり、それはまた「君」たる衆人全体にも逆らうことをも意味する。

一方で「臣」は「君」が定めた命令を唯々諾々と従えばよいということではなく、これを改廃することも可能である。というより「君」によって定められたものは、「君」として改める余地があらねばならない。なぜなら「君」は人々の結合体で一つの職務であり、分割することは不可能で、自分で決めたものを廃止することができないということはあり得ないからだ。⁽⁹⁸⁾そして社会契約により国が成立したら、これに与る者は「君」として命令を発するにせよ、「臣」として承けるにせよ、両者ともに助け合わねばならない。⁽⁹⁹⁾「君」として発する命令が「義」に背いていなければ、「臣」として必ず「利」を受けることが出来る。逆に「臣」として「道」に背かなければ、「君」としても「福」を得ることが出来る。⁽¹⁰⁰⁾つまり「利」は「義」より生じるのであり、これは兆民にとつての根本思想であった。⁽¹⁰¹⁾このように言うけれども、「臣」と「君」はともに別々の人間によって担われているわけではないので、「君」の「利」とは全員にとつての「利」であり抵触するようなことはない。⁽¹⁰²⁾

以上のように、兆民は「君」と「臣」との関係に原著の内容を還元させることによって、一方では民本思想を他方ではルソーの人民主権論を表す。ここで興味深いのは、儒学的な思维方法で民本思想のみならず、これまで儒学が語ることがなかった民主思想をも表現することである。兆民によると、「民」が契約を結ぶことで「君」となり「臣」となる。「君」が「法」を発し「臣」がそれに従えば、「民」へ「利福」を齎すような政治が行われる。そして「君」「臣」「民」の三者は別人ではなく、人民が役割を変えたときの名称に過ぎず、すべて同一の集

合体によって担われている。むろん、本来の儒学の統治論は一人の君（君主）が臣（士大夫、君子）と「義合」¹⁰³し、黄宗羲の議論の如く両者がともに協力することで天下を治める。ここにおいて民は、統治主体としては疎外される。ただし民は科挙に及第すれば臣になる可能性は排除されないが、やはり民のままでの政治への参与は認められず、況や立法権が付与されることもない。¹⁰⁴

兆民の「君」「臣」は儒学の君・臣と等価ではないが、その観念は継承されている。つまり、「民約」により各々が「君」にも「臣」にもなるということは、両者に上下関係、服従関係はなく、あくまで対等なものとして位置づけられている。言い換えると、伝統日本の運命共同体のような君臣関係ではなく、伝統中国の作務的な関係として、「君」と「臣」は『訳解』において位置づけられる。このような伝統中国の枠組みに基づき、「君」「臣」を描いたうえで、人民が「君」であると、即ち人民に立法権を認めるという議論を兆民は展開するけれども、儒学的思维においてそもそもこれは出来しなかつた思想ではなかつたのか。とすれば、兆民が儒学に依拠してルソー流の民主思想を表すとき、そこには何らかの誤魔化しが介在しているということは容易に想像がつく。これは、『訳解』で儒学思想とルソー流の民主思想が交錯したときに兆民が直面したアポリアであるといえよう。次章では、兆民による「儒学的民主思想」についてさらなる検討を加えることで、『訳解』における「残った課題」を考察する。

第三章 『民約訳解』における「君子」

兆民が「君」「臣」「民」という儒学的な区分に基づくことで、ルソー流の人民主権論を翻訳していたことにつ

いてはこれまで確認してきた。「民」は「民約」によって「君」(souverain)となり「律例」(法)を発し、それに従うことで「臣」(sujet)となる。しかし原著では、人々は社会契約を結んだとしても直ちに主権者となることはできず、それを達成するために「立法者」(le Législateur)の登場を俟つ⁽¹⁰⁵⁾。それは、墮落している人々の性格を抜本的に改革する神のような超越者である。一方、『訳解』が「立法者」を不要とする姿勢は、兆民の人民観と原著とのそれとが根本的に異なることを意味する。そこで、本章では『訳解』における人民観について、兆民が用いる「君」と「臣」という語に関連づけて考察する。「君」という語を中心にこの点を明らかにする。

第一節 『訳解』における le Législateur

主権者たる人民へのペシミズムが表明され、「法」の根拠である自己決定の要請と人民の能力へのペシミズムとの矛盾を解決する手段としてルソーは「立法者」を必要とする⁽¹⁰⁶⁾。それでは、『社会』における「立法者」の性質とはどのようなものであるのかをはじめに整理しておく。

「立法者」は『社会』第二篇第七章で登場する、人民の叡智を超越した特異な人物である。また同章で「立法者」は、「施政者でも主権者でもなく、その職責は国家を組織することであり、国家の構成のなかには位置をしめ⁽¹⁰⁷⁾ず、「法によって支配される国家」である共和国を設立することがその任務であると示される。ここで疑問となるのは、社会契約、即ち人民が共同体に権利を全て譲り渡す(全面譲渡)ことは、果たして「立法者」の介入する余地はあるのかということである。つまり、「法」による支配に基づく国家である共和国以前においても、社会契約を結ぶにあたり「立法者」は必要とされるのであろうか。この点につきルソーは何も語らない。しかし

彼が上記のような人民観を念頭に入れている以上、ここにおいても「立法者」は要請されると考えるのが自然であろう。しかし、一方で社会契約に基づく平等な社会の実現にあたり、「立法者」の存在は「ルソーにとって躓きの石」ともなり得る⁽¹⁰⁸⁾。原文に則る限り、ルソーは共同体の成立を所与なものとして考えているのであり、社会契約を人民に結ばせる「立憲者」なる者を語らない。とはいえ、社会契約が成立することによって、一般意志は原理的にはじめて見いだされるため、「社会契約を無益な公式に終わらせないために、この契約は、一般意志に服従を拒むものはだれでも、政治体全体の力によって服従を強制される、という約束を暗黙のうちに含んでいる。この約束のみが他の約束にも効力を与える。そしてこれは、各個人が自由になることを強制されるという意味にほかならない」⁽¹⁰⁹⁾。社会契約によって人々が市民となったとしても、一般意志に反しそれとは異なる特殊意志をもつ可能性は残る⁽¹¹⁰⁾。ゆえに彼らに「自由への強制」を行使するために「立法者」は必要とされるのである。それは言い換えると、社会契約の前後を問わず、ルソーは人民に対して絶望的な態度をとるのである。このような論理に基づけば、社会契約、即ち人々による全面譲渡による共同体の成立をもまた「立法者」に委ねられなければならないはずであるが、『社会』の著者が何も語らない以上、この生成過程はブラックボックスとならざるを得ない⁽¹¹¹⁾。

『訳解』の場合、「立法者」が重視されていないということに鑑みると、ルソーのような複雑な問題について考慮する必要はなからう。したがって、兆民は「民約」を結ぶにあたってそのような者の存在を措定しない。たとえば、原著が「自由への強制」を説くところを兆民は次のように訳す。「是の故に民約の或は空文に堕ちんことを防がんと欲すれば、必ず当に、一項を挿みて其の中に在るもの有るべし。曰く「若し人ありて肯て法令に

循わざれば、衆共に力を出し、必ず循わしめて後ち止まん」。曰く、是の若くんば則ち、乃ち人の自由権を害すること無きか。曰く「然らず、まさに強いて人をして自由権を保たしめんと云うのみ」と。何ぞや。凡そ民約の本旨は、人々をして衆の命令を奉じて、人の抑制を蒙る無からしむるに在り。故に夫の法令に循うは、即ち抑制の禍を遠ざくる所以なり。いま是の人、乃ち敢て約に背く。故に迫りて其をして必ず之を履ましむる者は、正に其の抑制の禍を遠ざけんことを欲するのみ⁽¹²⁾。『社会』が一般意志というところを兆民は、「法令」と訳す。原著は後に「法」は一般意志の表明であることを説明するので、これはその先取りであるといえる。兆民訳において「法令」の遵守は、「まさに強いて人をして自由権を保たしめん」ことであるが、その結果原著にはない「抑制の禍」から遠ざかることとなる。つまり「法令」の遵守によって他人の抑制からの解放が兆民にとっての「自由」であり、かつ「民約」の本旨でもある。しかし、先に確認したとおりルソーにおいては社会契約を結んだところで、人々は「立法者」の登場を俟たされるため、「法」の遵守は「抑制からの解放」には直結しない。このように、『訳解』と『社会』において「自由」と *liberte* は等価ではない。また「抑制の禍」からの解放を「自由」とみなし、さらにこれを「民約」の本旨とする前者が、「立法者」を重視しないことは言うまでもない。「若し人ありて肯て法令に循わざれば、衆共に力を出し、必ず循わしめて後ち止まん」という一項を暗黙裡に「民約」に含んでいればそれは機能すると考えていることから、人民は外部からの強制力無くして自発的に「自由」たり得るのである。それでは、兆民によって不要とみなされる「立法者」（兆民は「制作者」と訳す）は「訳解」ではどのような立ち位置にあるのか。自分にとって何がよいのかを知ることがほとんどない「盲目な大衆」にとつて「立法組織」という困難な仕事を一気に解決⁽¹³⁾し、個々人の意志を理性に合致させるように強制し、公衆につい

ては何を望むかを知ることを教えるのが原著における「立法者」の役割である。⁽¹⁴⁾これを兆民は次のように訳す。

庸衆人は賢々として無智、往々欲す可きの何物たるやを知らず、而も能く自から律例を造為するの大業に膺る、天下はたして若きの事理あらんや。夫れ民は常に己を利せんことを求め、而も常には利の在る所を知らず。且つ彼の公志、常に正に赴くと雖も、其の之を發する所の智は、則ち常に明からにして失なきこと能わず。：凡そ民のおのおの其の私を顧るや、目よく公益を見るも或は肯て之を取らず。而して其の意を協え事を議するや、心、実に公益を欲するも或は之を見ること能わず。是を以て、目に公益を見る者は、之をして其の智の見る所に因りて必ず之を行わしめざる可からず。心に公益を欲する者は、之をして其の益の存する所を識らしめざる可からず。夫れ是の如く、然して後ち衆智、明かにして、志、行と副う。然して後ち民あい輯和し、邦基堅固なり。此の数者は、制作者を須たざる可からざる所以なり。⁽¹⁵⁾

ここで兆民は、『社会』の原文に則るかたちで正確に分かりやすく翻訳する。言い換えると「庸衆人は賢々として無智、往々欲す可きの何物たるやを知ら」ないので、「自から律例を造為するの大業に膺る」ことは不適であるため「制作者」がこれらを解決すると説く。この「制作者」によつて、ルソーのいう「自由への強制」と「啓蒙の必要性」が説かれるのである。⁽¹⁶⁾しかし、このように兆民がその「解」で「文義きわめて糾繆」であると断つたうえで次のように言う。

律例を建立するは民の事にして、律例を造為するは制作者の事なり。蓋し制作者は民の托を受けて律例を制為し、之を民に授く。民は従いて著して邦典と為す。是れ知る。律例は制作者の手に成ると雖も、之を採用すると否とは独り民の任ずるところ、他人は与ることを得ざることを。⁽¹¹⁷⁾

兆民はさらに、法とは国家に関わるものであるから、無智な人民はこれを制作することはできないと述べる。⁽¹¹⁸⁾ とはいえ、人民は「法」を造ること（「造為」）に関して無智なのであり、「法」を「建立」することはできる。言い換えると、人民は国家に大に関わる「法」を造ることに關して智識がないため、これを「制作者」に委ねることからも、彼らは「法」に係る事業において分業関係にある。だから「制作者」に「法」をつくらせること、さらにはそれを採用する主体は「民」のみとなる。⁽¹¹⁹⁾ かくして兆民の「制作者」はルソーの「立法者」と比較しても断然としてその地位は低い者として位置付けられる。それだけではなく、この点は『訳解』の「自治の国」に対する「解」にも表れている。

今、婁騒は乃ち云う「民みずから律例を為り、他は羈束を受くるところ無ければ、其の所謂帝なるもの有ると、所謂王なるもの有ると、之れ無きとに論なく、皆な之を自治の国と曰う」と。此の言や、遽に之を聞けば甚だ奇なるが如きも、徐ろに之を考うれば、此より明かなるは莫し。何となれば、民すでに自から律例を造為するの権を操る、則ち所謂帝なるもの、所謂王なるもの、皆な一長吏の類たるに過ぎずして、初より我の自から治を為すに害なきなり。⁽¹²⁰⁾

先述のように、ルソーにおいては人民が「法」をつくることは期待されていなかった（ゆえに、「立法者」が要された）。しかし、上記のように兆民は、「民」に「律例」を「造為」する「権」を帰着させる⁽¹²⁾。「権」とは『訳解』において droit の訳語として使われてきたものである。したがって、「民」は「律例」をつくる「権利」を端から有しているのである。事実、「民」が「律例」をつくることを「君」といい、それに従う者を「臣」と定義されていたことから、兆民はルソーと比べてより積極的に「民」による「律例」の「造為」を主張する。結局、兆民にとっての「制作者」は、ルソーが言う「人間性をかえうる」ような超越者ではなく、「民」の智識を補填するという役割を担うものでしかない。

兆民のこのような主張は、『訳解』における「律例」(loi)の性質もまた原著と異にすることとなる。次節では、兆民の loi をみることで、彼がその「制作者」に重きを置かないその理論的な根拠を考察する。

第二節 「律例」と「道德」

兆民が「律例」でとりわけ強調するのが「道德」である。というより、兆民は、「律例」を語れば必ず「道德」も語る⁽¹²⁾。ところで、「律例」は loi の訳語であり中国に由来する「法」を指す。したがってはじめに中国における「法」の位置について瞥見しよう。

朱熹『大学章句』序には、「蓋し天の生民を降してより、則ち既に之に与うるに仁義礼智の性を以てせざること莫し。然れども其の氣質の稟、或いは斉しきこと能わず。是を以て皆な以て其の性の有する所を知りて之を全くすること有る能わず。一も聡明睿智にして能く其の性を尽くす者の間に出ずる有れば、則ち天必ず之に命じて

以て億兆の君師と為し、之をして治めて之を教え、以て其の性に復らしむ。此れ伏羲・神農・黄帝・堯・舜の天を継ぎ極を立てし所以にして、司徒の職、典樂の官の、由りて設けられし所なり⁽¹²³⁾とある。天子（君）の役割とは、すべての民が徳性を得られるよう教化することであり、これが成就することではじめて彼の責任は全うされる⁽¹²⁴⁾。そしてこの教化のための手段として「法」は位置付けられる。

日本における原初的な「法」⁽¹²⁵⁾は、もともと「宣る」の名詞形で神意を告げるという意味であったことから、上からの一方的で逆らうことができないものとして意識されるものであった⁽¹²⁶⁾。中国で「法」は、元来「灋」と書き、「規範を破る者に刑罰を下す伝説的な動物」の謂いであった⁽¹²⁶⁾。ただし、中国においては「法」のみが規範ではなく、民と臣が君に隷属することを誘導する装置、「礼」観念もまたそこに含まれる。つまり、古代中国においては「法」と「礼」は互いに影響を及ぼし合い発展してきたのであり、既存の「法」に「礼」がどのように組み込むのかという形で発展してきた⁽¹²⁷⁾。むしろ、儒家と法家のそれぞれにとって、「法」か「礼」のどちらに重きを置くかという比重は異なる。しかし、前近代の中国の法規定は、儒教的倫理規範をすべて網羅していたわけではないが、それに基づいて形成されてきたことに異論はない⁽¹²⁸⁾。

『社会』における「法」は現在「法」と訳されるが、前近代日本や伝統中国的「法」意識と一致しないことは明らかである。しかし、兆民はこれに敢えて中国に由来する「律例」という語をあてることによって儒学的な議論へと変換する。まず、ルソーが「法」は義務（devoir）と権利（droit）とを一致させるために必要なものであると説明する箇所⁽¹²⁹⁾の訳を確認する。「国を為むる者は、道徳の恃むに足らざる、必ず相い約して例規を立て、違えば則ち罰あり、夫れ然る後ち義と利と相い合し、所謂る道徳も亦た其の間に行わるるを得⁽¹³⁰⁾」。兆民は「道徳」が行

われるためには、「例規」およびそれに伴う「義」と「利」の合一が必要であるとみる。つまり本来、義務と権利の問題を扱っていた原文の内容を兆民は、「義」と「利」の問題に言い直すことによって、「道德」を主題とする。兆民が「道德」を重視するのは、その直後の「解」において「道理なるものは、純一無雜、万古易ら」ないためであった。⁽¹³¹⁾ただし、「人の良智あるや、正不正を判別して、失錯あること無⁽¹³²⁾く、「賞罰の柄なきを以て、君子競争として唯だ良智に是れ聴き、敢て悪を為さざるも、而も小人は肆然として自から法度の外に恣にす」るため、「道德」のみの統治は適切ではない。「道德」のみでは「是れ君子つねに害を蒙り、小人つねに利を享く。故に道德も亦た未だ頼りて以て治を為すに足らずして、律例ついに設けざる」を得ない。⁽¹³²⁾「道德」の根本にあるのは先天的に人が有している「良智」であるから、原理的には万人に普遍的な道德で以て統治することができる。このように「良智」に従うことができる者は「君子」であるけれども、これを守らない「小人」もいる。「道德」のみで統治をする徳治主義では、「小人」が得をし、「君子」が損をするため不十分であるため、「律例」が必要とされる。このように、兆民においては「律例」と「道德」とを相互補完的なものとして扱うけれども、「律例」に従うことによって「道德」の完成を意味すると思われる。⁽¹³³⁾儒学思想において「法」とは「道德」を意味していたのであり、兆民が⁽¹³⁴⁾に対して律例とあてるのもその表れの一つであろう。「人ことごとくは君子なること能わず、又たことごとくは小人なること能わ⁽¹³⁴⁾ない状態において、徳治主義を行うことは「小人」が跋扈するので、ここに「律例」が要される。この「律例」に従うことが「道德」的なものであり、それはまた全員が「君子」へ至る過程でもある。そして究極的に、「道德」に従う「君子」のみしか存在しない世界となり、「小人」は存在しないので、ここにおいて徳治主義による統治という兆民の理想が原理的には担保される。⁽¹³⁴⁾これはまた「法」

によって支配される国家 *République* を「共和」ではなく「自治の国」とする兆民の翻訳観にも表れている。「法」に従うことが「自治」であるゆえ、他人からの強制力はここに介在しない。これによって人々は抑制を免れることができるのである。それではこのような性質を有した「律例」をつくる権利を有している者とは、兆民にとってどのような人物であるべきなのか。徳治主義へ志向する兆民にとって、『訳解』における「主権者」はどのように位置づけられているのかを次節では、「君」という訳語を中心にして論じる。

第三節 「民」から「君」「臣」へ

前節でみたように、『訳解』の「律例」は、ルソーのいう「道徳」をも含意する。さらに、このような「律例」に従う者である「臣」は、「義」と「利」を合することができ「君子」であった。そして、ひいてはそれが徳治主義へ通じる。一方の、「義」と「利」の合した「律例」（法）を発することができる「君」とはいかなる存在であるのか。つまり、兆民にとって「君」とは *souverain* の訳語に留まるものでしかないのであるのか。重要なことは、ルソーがいう抜本的に人民の性格を変えるような「立法者」を兆民は重視せず、ひいては不必要なものとみなしていた。この点に注意しつつ、以下でみてみる。

周知のように、中国においては官僚登用試験である科擧が途中の中断をはさみ約一四〇〇年にわたり行われてきた。科擧は徳のある臣を採用するための選抜方法であり、古典に関する膨大な知識を受験者に課した。古典に通ずることによって民は臣になり、有徳者、即ち君子となる。⁽¹³⁵⁾ 建前上、凡その民（ただし男性のみ）は自身の勉学の努力次第によって臣即ち君子へ昇華する機会が開かれている。ゆえに科擧を通じて「臣の選抜が理想的に

けば、民として残るのは相対的に愚人・小人ばかりということ⁽¹³⁶⁾になる。例えば、『孟子』の「天下に道有れば、小徳は大徳に役せられ、小賢は大賢に役せらる。天下に道無ければ、小は大に役せられ、弱は強に役せらる。斯の二つの者は天なり。天に順う者は存し、天に逆う者は亡ぶ⁽¹³⁷⁾」に対し朱熹は次のように注釈する。「有道の世は、人みな徳を修め、而して位は必ず其の徳の大小に称う、天下に道無く、人の徳を修めざれば、則ち但だ力を以て相い役せらる。天は、理勢の当に然るべきなり⁽¹³⁸⁾」と人々が徳によって自身を修めていれば天下に道があるけれども、そうでない場合は力によって使役される。このように朱熹ひいては朱子学においては人々が徳を修めることを重視する。「聖人学んで至るべし」こそが宋学全体における「根本的モチーフ⁽¹³⁹⁾」なのである。つまり宋学においては、人は誰しも「修己」することによって、道徳的に完成された人物、君子になることができる⁽¹⁴⁰⁾と前提される⁽¹⁴¹⁾。そして、政治を統治できるのはこのような君子であり、そのなかでも天命を受けた最たる君子が君主（天子、皇帝）である。したがって君は、徳に基づいた統治が要請される。これについて『孟子』（公孫丑上）は、「孟子曰く、力を以て仁を仮る者は覇たり。覇は必ず大国を有つ。徳を以て仁を行う者は王たり。王は大を待たず。：力を以て人を服する者は、心服に非ざるなり。力贍らざればなり。徳を以て人を服する者は、中心悦びて誠に服するなり⁽¹⁴²⁾」と王道と霸道の違いを説く。つまり、王道とは徳に基づいた仁道を行うことであり、これにより被支配者は心から悦んで従う。これはまた支配者に対して民本思想を要請するものであるともいえる一節である。

本稿のこれまでの議論から窺えるように、霸道ではなく徳に基づく王道政治を『訳解』は志向する。さらに、「立法者」によって性格が変えられるような人民ではなく、自身で「自治」できるような人民を想定する。そして彼らがつくる「法」は「義」に合する、もしくは「義」そのものであり、かつそれに従うこともまた「義」に

適う行為であるから、「君」「臣」とともに「君子」として規定される。さらに『訳解』では、ルソーのいう、個別的に主権に参与する者である *Citoyens* が「士」と訳されることから、兆民にとって政治に参加する者は「士君子」、「士大夫」となる。⁽⁴⁴⁾ここから、兆民が用いる「君」は *sovereign* の訳語として留まるものではなく、「君子」の意味も同時に内包されることが窺える。人民は「君子」であるゆえに「君」（主権者）たり得るのである。ゆえに、ここでの「立法者」は人民の性格を抜本的に変えるような仕事は不要とされ、あくまでも「法」の制定に携わる者でしかない。このように『訳解』は儒学でルソーの政治思想を受容するとはいえ、中国でのそれとは異なり、民本思想に留まらず、人民に主権が帰す民主思想をも表す。とはいえ、「民」が「君」になるという主張は明らかに元来の儒学思想から逸脱する。伝統中国の思想では科擧及第により彼らは臣になることが保障されるが、君（君主）に決してなれない。科擧の及第者である士大夫が士大夫たる所以は、修養による人格の完成者であるため、⁽⁴⁴⁾彼らは統治の任に与ることができる。⁽⁴⁵⁾とりわけ朱子学を官学とした以降では、統治の任に携わる者は、士大夫、即ち君子であらねばならない。彼らは張横渠のいう「天地のために心を立て、生民のために道を立て、去聖のために絶学を継ぎ、万世のために太平を開く」⁽⁴⁶⁾を行動規範として統治にあたることとなる。それゆえ儒学は民に仁政を施す民本思想へ趨るが、民に立法権を認める民主思想を遂に述べることはなかった。立法権を民に認めるということは、儒学が前提とする君主そのものの否定を意味する。法とは君主による民への教化の手段であり、それゆえ道徳と不可分なものであった。法をつくる君は、君子であることを重要な条件とするため、民の教化もまた重要な仕事となる（治人）。民を治めるためには、自身の徳の向上を目指して学問修養に励まなければならない（修己）。しかし、臣・民がいかに有徳者になったところで、彼らは君になることはできない。

ただし、君が一たび徳を失ったとき、『孟子』にいわせると彼はもはや君ではないから、暴力をも辞さない排除（放伐）もしくは建前上平和裏に他の有徳者に帝位を譲ること（禪讓）が正当化される。これが易姓革命と称されるものであり民もしくは臣が君となる唯一の方法である。これによって社会構造そのものの変革のみならず主権者（君）の交代もまた是認される。

『訳解』が儒学的な枠組みでルソー流の人民主権論を翻訳しているのは確かであろう。「民」は「君子」であるから「義」に合する「法」をつくることができるので主権者（君）である。一方でこのような「法」に従う者を「臣」というのであり、「臣」も「義」に則る、即ち「道徳」に準じるから「君子」なのである。このように兆民は確かに儒学を用いつつ民主思想を説くけれどもそこには大きな飛躍もある。つまり「民」もしくは「臣」が「君」（主権者）になるという主張は、儒学がいうところの易姓革命を指すが、『訳解』には「革命」の要素はみられない。かくして兆民は一方で儒学の枠組みで論じるが、他方で易姓革命を棚上げにすることによって「民」に主権（立法権）を帰属させているのである。易姓革命を経ずして、人民に立法権を帰させることこそが、儒学で『社会』を受け容れるにあたつての『訳解』における最大のアポリアであった。

むすびにかえて

本稿では、兆民が『訳解』における「君」と「臣」に訳語としてだけでなく、「君子」という儒学的な意味を含ませていたことを明らかにした。政府の擅断ではなく、凡その人民がいかにして政治に参加できるかという問題意識に対し、『社会』を手がかりに兆民が『訳解』で示した解答は、自ら「法」をつくり、自らそれに従う

ことで「君子」になるということであつた。だから兆民は、「立法者（制作者）」のような外部の人間による「自由への強制」ではなく、自分自身で *liberté* を獲得できるという確信に賭けていた（この議論は、後の『三酔人経綸問答』における恢復的民権に通じるであらう）。以上より、兆民にとって政治に参与できる者は「君子」であり、これを表象するのが「君」や「臣」という語である。「義」と「利」を合することができる「君子」によって、「政」は「正」を得るのである。

しかし本来の儒学思想において民がいくら君子であれ、かつその可能性を孕んでいたとしても、君にはなれない。ゆえに兆民の主張は、一方で儒学に基づいているが、他方で儒学において根本的に重要な論点を曖昧にする。それが易姓革命である。つまり、本来ならば易姓革命のみによって民は君になれるのであり、たとえ臣の身分であつてもそれ以外の方法では君にはなれない。先述のように、易姓革命はとりわけ『孟子』に由来する思想であつた。『訳解』でもこれに依拠していた兆民が易姓革命を語らないという姿勢は、日本思想史における『孟子』受容の最大の論点の一つである「孟子問題」⁽⁴⁷⁾に直面したことを意味する。したがって、兆民がルソー流の人民主権論をいかに儒学で受容したのかについては、彼における「孟子問題」という観点より改めて考察する必要がある。ルソー流の人民主権論が兆民によってどのように受け止められたのかについては、彼における易姓革命の立ち位置を考察することで完結する。

従来の『訳解』の研究では、兆民が儒学の枠組みに基づくことで、『社会』をどのように置き換え、その結果原著がどのように変容したかという点に着目されてきた。しかし、それだけではなく、『社会』を受け容れるにあたり自身の思想である儒学思想をもまた修正しているという点も本稿の考察により見いだされた。これを以て

本稿の役割を一旦終え、兆民の易姓革命については稿を改めて考察の対象としたい。幸徳秋水は自身の師を「革命の鼓吹者」と評価したが、本稿でみてきたように少なくとも『訳解』は革命による政権奪取を唱えるものではない。そうではなく、凡その人民が「君子」となるためには、どうすればよいかという道徳的、儒学的反省を迫る書物が『訳解』であるといえよう。それでは、兆民にとっての「革命」とは何であるのかについては今後の課題としたい。

注

- (1) 別四六五。『中江兆民全集』（松本三之介・松沢弘陽・溝口雄三・松永昌三・井田進也編、岩波書店、一九八三—一九八六年）からの引用に際しては、巻数頁数の順に①六七のように略記する（別巻の場合は頁数の前に別と付す）。
- (2) 高谷龍洲（一八一八—一八九五）は儒学者で蘭学にも明るかった帆足万里（一七七八—一八五二）の弟子。維新後、学習院などで教鞭をとった後に漢学塾、済美塾を開設。三島中洲（一八三一—一九一九）は備中松山藩の藩儒、山田方谷（一八〇五—一八七七）に学ぶ。陽明学者であった山田方谷さらには佐藤一斎（一七七二—一八五九）から学んだ三島もまた陽明学に傾斜した。維新後、大審院判事を経て漢学塾、二松学舎を開設した。岡松甕谷（一八二〇—一八九五）も帆足万里に学び、英語、オランダ語などを解した。仮刑律の編纂に携わった後に、紹成書院を開設。済美塾、二松学舎、紹成書院は、明治の三大漢学塾と称され、兆民はその全てで学んだこととなる。とはいえ、そのうち兆民が最も影響を受けたのは三島中洲だと思われる。なぜなら兆民が二松学舎で執筆した論説文「論公利私利」の内容は、中洲の持論でもあった義利合一論に基づいており、『訳解』においても継承・展開されているためである。中洲と兆民の義利合一論の内容はそれぞれ異なるが、中洲は兆民の論説文に対して高く評価した。（『訳解』における義利合一論および『訳解』と「論公利私利」との関係については、拙稿「儒学者兆民序説―民約訳解」における「義与利果不可得合邪」を中心に）（『法と政治』第七〇巻四号）を参照）。

(3) 『福島正夫著作集』第一巻、勁草書房、一九九三年、四一六頁、および山田博雄『中江兆民 翻訳の思想』、慶應義塾大学出版会、二〇〇九年、一二五頁

(4) 「他著の書有一種名叫『明夷待訪録』、内有「原君」「原臣」二篇、雖不及『民約論』之完備、民約之理、却已包括在内」(劉晴波・彭国興編『陳天華集』、湖南人民出版社、二〇一一年、一一九頁、なお引用に際しては適宜表記を改めた。以下も同様。)

(5) 小島祐馬『中国の革命思想』、弘文堂、一九五四年、四〇頁

(6) 小関武史『ジャン・ジャック・ルソー、東洋のルソー、中国のルソー…東洋儒学文化圏におけるルソー受容の問題』(『仏文研究 : Etudes de Langue et Littérature Françaises』二五巻、京都大学フランス語学フランス文学研究会、一九九四年九月、二五九頁)。同稿では、兆民がルソーの紹介者であり、儒者ではないと規定されている(二六一頁)。特に後者の根拠を、同時代人によつて兆民が儒者とみられていなかった点に求めているが、『訳解』では、ルソーの政治思想を儒学に引きつけて解釈しているところが多くみられる。本稿ではこの点に着目して、兆民が儒者であることの一端を看出することを企図する。

(7) 小関、前掲論文、二四五頁

(8) 島田虔次は、『孟子』の人民主義は君主をみとめているので真の人民主義ではない、民本主義にすぎないという説があるが、納得できない。奴隷制の上に立つアテナイの体制を人は民主主義とよんでいる(島田虔次『中国の伝統思想』、二〇〇一年、みすず書房、四二頁)と述べる。しかし「主権」の所在という観点というならば、儒学思想は民にそれを認めることはなかった。たしかに、民主主義は多義的に解釈されるため一概に定義するのは困難であろう。(島田虔次のように君主制や奴隷制の有無によつて民主主義か否かを論じる場合もあるように)。そこで、本稿では、民主主義を『社会』がいう、人民に主権、立法権が帰することの意味として用いる。また本稿では、(ルソー流)民主主権、(ルソー流)民主思想、をそれぞれ同義なものとして扱い、あえて用語の整理は行なわない。

(9) 小関、前掲論文、二四三頁

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

(10) 張師偉は、黄宗羲の思想に近代の民主思想を認めることができる一方で、「黄宗羲の主権者とは依然として天子であり、人民ではなかった」と述べていることから、本稿では黄宗羲を民主思想家としてみなさない（張師偉『民本的極限―黄宗羲政治思想新論―』、中国人民大学出版社、二〇〇四年、一七八頁）。

(11) 山田、前掲書、一〇五頁

(12) 本稿では専ら東アジアにおけるルソー思想の受容という問題を扱うが、逆にルソーにおける儒学思想の受容という観点もまた看過できない問題であると考ええる。つまり、ルソーの思想形成に際しても儒学思想が全く影響を与えなかったと断定することはできない。これに関する具体的な考察は今後の課題としたい。

(13) 島田虔次「中国のルソー」（『思想』第四三五号、岩波書店、一九六〇年九月）

(14) 渡邊義浩・井川義次・和久希編『はじめて学ぶ中国思想―思想家たちとの対話―』（ミネルヴァ書房、二〇一八年、一三五―一三六頁）

(15) 里井彦七郎「陳天華の政治思想」（『東洋史研究』一七卷三号、東洋史研究会、一九五八年二月、七〇―七一頁）、島田、前掲論文、一二二頁、小関、前掲論文、二四七頁）

(16) 「可惜我中国遂没有一个盧騷……有！有！明末清初、中国有一个大聖人、是孟子以后第一个人。他的學問、他的品行、比盧騷還要高几倍、……就是黃黎洲先生、名宗羲」（劉晴波・彭国興編『陳天華集』、湖南人民出版社、二〇一一年、一一八―一九頁、引用に際して適宜表記を改めた。以下も同じ）。

(17) 「他著的書有一種名丸叫『明夷待訪錄』、内有「原君」「原臣」二篇、雖不及『民約論』之完備、民約之理、却已包括在内」（劉等編、前掲書、一一九頁）

(18) 島田、前掲論文、一二二頁

(19) 西田太一郎訳『明夷待訪錄 中国近代思想の萌芽』、平凡社、一九七一年、七頁

(20) 同前、八頁。また『明夷』『題辭』の「夷之初旦、明而未融」も参照。

(21) 小関、前掲論文、二四八頁。同稿では、また「反体制としての儒学」を強調したうえで、「中国においてはルソー

もまた儒学の系譜に連なっている」と論じる（同前、二四四頁）。

(22) 章題にみられる「原」とは「たずねる」や「きわめる」という意味である（西田、前掲訳書、一四頁）。また、「原」とは「元々の」や「根本の」という意味もあることから、「原君」「原臣」を「あるべき君」、「あるべき臣」としてみなすことも可能であろう。

(23) 「不以一己之利為利、而使天下受其利、不以一己之害為害、而使天下厭其害」（呉編、前掲書、二頁）

(24) 「天下為主、君為客」（同前）

(25) 「凡君之所畢世而經營者、為天下也」（同前）

(26) 「古者天下之人愛戴其君、此之如父、擬之如天、誠不為過也、今天下之人怨惡其君、視之如寇讐、名之為獨夫、固其所也。而小儒規規焉以君臣之義無所逃於天地之間、至桀、紂之暴、猶謂湯、武不當誅之」（同前、三頁。引用の際、適宜表記を改めた。）

(27) 小関、前掲論文、二四八頁

(28) 「孟子之言、聖人之言也。後世之君、欲以如父如天之空名禁人之窺伺者、皆不便于其言」（呉編、前掲書、三頁）。ただし□は引用者による注。

(29) 「齊宣王問曰、湯放桀、武王伐紂。有諸。孟子對曰、於伝有之。曰、臣弑其君、可乎。曰、賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘。殘賊之人、謂之一夫。聞誅一夫誅矣、未聞弑君也（齊の宣王問いて曰く、湯、桀を放ち、武王、紂を伐つ。諸有りや、と。孟子對えて曰く、伝に於て之有り、と。曰く、臣にして其の君を弑す、可ならんや、と。曰く、仁を賊うもの之を賊と謂い、義を賊う者之を殘と謂う。殘賊の人、之を一夫と謂う。一夫紂を誅するを聞く、未だ君を弑するを聞かざるなり）」（内野熊一郎『孟子』、明治書院、一九六五年、六六頁）

(30) 小関、前掲論文、二四八頁

(31) 「臣道如何而後可。曰、縁夫天下之大、非一人之所能治、而分治之以群工。故我之出而仕也、為天下、非為君也、為万民、非為一姓也。吾以天下万民起見、非其道、即君以形声強我、未之敢從也、況於無形無声乎。不然、而以君之

一身一姓起見、君有無形無声之嗜慾、吾從而視之聽之、此宦官宮妾之心也。君為已死而為己亡、吾從而死之亡之、此其私嗜者之事也。是乃臣不臣之弁也」(呉編、前掲書、四頁)

(32) 「吾以天下万民起見」ところで「吾」字が一人称単数(黄宗羲)を指すのか、それとも一人称複数形であるのかは、訳者によつて解釈が分かれている(前者は島田虔次、後者は西田太一郎による解釈である)。本稿では一応島田による解釈を採用しているが、いずれにせよ後の議論に支障はない。

(33) 「為臣者輕視斯民之水火、即能輔君而興、從君而亡、其於臣道固未嘗不背也」(呉編、前掲書、五頁)

(34) 「君与臣、其曳木之人也、若手不執紼、足不履地、曳木者唯嬉笑於曳木者之前、從曳木者以為良、而曳木之職荒矣」(同前)

(35) 張、前掲書、三二二頁

(36) 黄宗羲と易姓革命との関連については、佐野公治「明夷待訪録における易姓革命思想」(『日本中国学会報』一七号、一九六五年)を参照。

(37) 熊月之『中国近代民主思想史』、上海人民出版社、一九八六年、二五三頁

(38) 清水盛光『支那社会の研究・社会学の考察』、岩波書店、一九三九年、九七頁

(39) 同前

(40) 川尻文彦「中国とルソー」(『共生の文化研究』一三三号、二〇一九年)、一〇二頁。なお、清末において『社会』がどのように受容され、そして理解されたかについては、同「清末中国における『社会契約論』受容の諸相」(『近きに在りて』五一号、二〇〇七年)を参照。本節の議論は、両稿に負っているところが大い。

(41) 小関、前掲論文、二四七頁

(42) 平岡昇編『世界の名著 ルソー』、中央公論社、一九六五年、七二頁

(43) 後藤末雄(著) 矢沢利彦(校訂)『中国思想のフランス西漸 二』、平凡社、一九六九年、一二八頁

(44) 同前、二八七頁

(45) 同前、一二八頁

(46) 同前

(47) 「古者以天下為主、君為客」(吳編、前掲書、二頁)

(48) 「君臣之名、從天下而有之者也」(同前、五頁)

(49) 渡辺浩『日本政治思想史—十七世紀—十九世紀』、東京大学出版会、二〇一〇年、二二—二三頁

(50) 「今也以君為主、天下為客、凡天下之無地而得安寧者、為君也」

(51) 黄宗羲がこのように易姓革命説を再確認するのは、「易姓革命を否定し、君臣の義を絶対的なものとみる朱子学(小儒)の立場を批判する」という学問的な動機としてもとらえられている(佐野、前掲論文、一三九頁)。

(52) 「凡為仁学者、於仏書当通『華嚴』及心宗、相宗之書…於西書当通『新約』及算学、格致、社会学之書、於中国書当通『易』、『春秋公羊伝』、『論語』、『礼記』、『孟子』、『莊子』、『墨子』、『史記』、及陶淵明、周茂叔、張横渠、陸子静、王陽明、王船山、黄梨洲之書。算学即不深、而不可不習幾何学、蓋論事并事之條段在是矣。格致即不精、而不可不知天文、地輿、全体、心靈四学、蓋群学群教之門径在是矣」(譚嗣同(著)祭尚思、方行(編)『譚嗣同全集 増訂本』、中華書局、一九九八年、一九三頁。なお引用に際して適宜表記を改めた箇所がある。日本語訳については西順三・坂本ひろ子訳注『仁学』、岩波文庫、一九八九年を参照。)

(53) 福島俊翁「譚嗣同の仁学に就て(一)」(『禅学研究』四一号、一九四八年)、四頁。引用に際して適宜表記を改めた箇所がある。

(54) 西順三・坂本ひろ子訳注『仁学』、岩波文庫、一九八九年、一四三頁。「君統盛而唐、虞後無可觀之政矣、孔教亡而三代下無可読之書矣。乃若区玉檢於塵編、拾火齊於瓦礫、以冀万一有当於孔教者、則黄梨洲『明夷待訪録』其庶幾乎。其次、為王船山之遺書。皆於君民之際有隱惻焉」(祭、方編、前掲書、三三八頁)

(55) 西・坂本、前掲訳書、一四四—一四六頁。「生民之初、本無所謂君臣、則皆民也。民不能相治、亦不暇治、於是共举一民為君。夫曰共举之、則非君択民、而民択君也。夫曰共举之、則其分際亦非甚遠於民、而不下儕於民也。夫曰

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

共挙之、則因有民而後有君、君末也、民本也。天下無有因末而累及本者、亦豈可因君而累及民哉。夫曰共挙之、則且必可共廢之。君也者、為民弁事者也、臣也者、助弁民事者也。∴故死節之說、未有如是之大悖者矣。君亦一民也、且較之尋常之民而更為末也。民之於民、無相為死之理、本之與末、更無相為死之理。∴「止有死事的道理、決無死君的道理。」死君者、宦官宮妾之為愛、匹夫匹婦之為諒也」(祭、方編、同前、三三九頁)

(56) 清水稔「譚嗣同小論」(『歴史学部論集』、佛教大学歴史学部)、二〇一四年三月、二七頁

(57) 「若夫與黃、王齊稱、而名実相反、得失背馳者、則為顧炎武。顧出於程、朱、程、朱則荀之雲祢也、君統而已、豈足罵哉」(祭、方編、前掲書、三三九頁)。顧炎武に関する記述については、渡邊・井川・和久編、前掲書、二三九頁と西・坂本、前掲書、二四四頁を参照。

(58) 西・坂本、前掲書、二四四頁。一方で「彼は西洋通であつたが、おそらくルソーを知らなかつた(少なくとも『仁学』にルソーの名は見られない)」とする見方もある(小関、前掲論文、二四七頁)

(59) 同前

(60) 清水、前掲論文、二七頁

(61) 譚嗣同自身、「民主の義」「民主の理」を孔孟を淵源とし黄宗羲に連なるものとみなしている。この点より「譚嗣同の民主主義思想の直接の根は儒学にある」とも評されている(小関、前掲論文、二四七頁)。しかし小関を含め儒学に民主思想の萌芽を認める先行研究は、ルソー流の人民主権論と民本思想とを混同しているきらいがある。本稿では両者の弁別を重視し、論をすすめる。

(62) 「天下為君主囊橐中之私産、不始今日、固数千年以来矣。∴且即挾此土所崇之孔教、縁飾皮伝、以愚其人、而為藏身之固、悲夫悲夫。王道聖教典章文物之亡也、此而已矣」(祭、方編、前掲書、三四一頁)

(63) 「法人之改民主也、其言曰∴「誓殺尽天下君主、使流血滿地球、以洩万民之恨。」朝鮮人亦有言曰∴「地球上不論何国、但読宋、明腐儒之書、而自命為礼儀之邦者、即是人間地獄。」夫法人之学問、冠絶地球、故能唱民主之義、未為奇也。朝鮮乃地球上最愚闇之國、而亦為是言、豈非君主之禍、至於無可復加、非生人所能任受耶」(祭、方編、前

掲書、三四二―三四三頁)

(64) 國分典子「韓国における『民主』と『共和』」(『法学研究』八七卷二号、二〇一四年)、三五九頁。ちなみに同じく『書経』(咸有一德)において、「民主罔與成厥功」(民主與に厥の功を成す罔し)と「民主」の文字がみられるが、これはあくまでも「民の主たるもの」(小野沢精一『書経』下、明治書院、一九八五年、四三二頁)の謂いであり、現在に通用する democracy の訳語としてのそれではないことに注意は要する。

(65) 『日本書紀』においても中国の民本思想がみられる。例えば、仁政を行ったといわれる仁德天皇(仁德という諡号自体が儒学的である)の「其天之立君是為百姓、然則君以百姓為本云々」という詔は「中国民本思想の象徴的な成句」と評される(井上順理『本邦中世までにおける孟子受容史の研究』、風間書房、一九七一年、六〇七頁)。『古事記』が対内的に読者を限定していたのに対して、『日本書紀』は対外的(中国を対象)に書かれたという性格を有している(ゆえにその文体も正当な漢文である)ことから、仁德天皇の上記の詔は、中国の民本思想の反映である。前半は『荀子』、後半は『春秋左氏伝』、『書経』、『論語』などを出典としている(同前)ことからこの点は明らかであろう。

(66) 「民為貴、社稷次之、君為輕。是故得乎丘民而為天子、得乎天子為諸侯、得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷、則變置」(内野、前掲書、四九一頁)

(67) 河野顕「孟子の政治思想の現代的意義―その『民本』思想を中心に―」(『政経研究』三六卷二号、一九九九年)、六四五頁

(68) 「曰、敢問、薦之於天、而天受之、暴之於民、而民受之、如何。曰、使之主祭、而百神享之。是天受之。使之主事、而事治、百姓安之、是民受之也。天與之、人與之、故曰、天子不能以天下與人。…泰誓曰、天視自我民視、天聽自我民聽、此之謂也」(内野、前掲書、三三三頁)

(69) 河野、前掲書、六五二頁

(70) 「賊仁者謂之賊、賊義者謂之殘、殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣、未聞弑君也」(内野、前掲書、六六頁)

中江兆民『民約訳解』における「君」と「臣」

三〇三

(71) 同前、六七頁

(72) 上田秋成『雨月物語』にみられる「汝聞け帝位は人の極なり若し人道上より乱す時は天の命に応じ民の望に順うて是を伐つ」という保元の乱の後に流刑地にて死に、亡霊として現れた崇徳院の言は、全く『孟子』の易姓革命の論理と一致する（野口武彦『王道と革命の間―日本思想と孟子問題―』、筑摩書房、一九八六年、八頁）。

(73) 狭間直樹「中江兆民『民約訳解』の歴史的意義について」（狭間直樹・石川禎浩編『近代東アジアにおける翻訳概念の展開―京都大学人文科学研究所附属現代中国研究センター研究報告』、京都大学人文科学研究所、二〇一三年所収、三三頁）

(74) この点については、bien commun に対する兆民の訳が「民之利」であること、つまり commun に対し「民之」をあてていることを踏まえるとより明快であろう。

(75) 「凡与_レ此約者、其為_レ君発_レ令、与_レ為_レ臣承_レ命、並不_レ可_レ不_レ常相共致_レ助、是固義之所_レ在、而亦利之所_レ存也、為_レ君出_レ令、能不_レ違_二于義_一乎、為_レ臣必享_二之利_一焉、為_レ臣举_レ職、能不_レ背_二于道_一乎、為_レ君必獲_二之福_一焉、君云臣云、初非_レ有_二兩人_一也、夫君合_レ衆而成、則君之所_レ利、必衆之所_レ利、無有_二相抵_一」(①九四)

(76) 桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』、岩波文庫、一九五四年、四頁

(77) 平岡編、前掲書、一四四頁。Cette personne publique, qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres, prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*, lequel est appelé par ses membres *État* quand il est passif, *Souverain* quand il est actif, *Puissance* en le comparant à ses semblables. À l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens*, comme participant à l'autorité souveraine, et *Sujets*, comme soumis aux lois de l'État. (O.C. p.361-362 斜体は原文ベトナム) なな *Du Contrat Social* からの引用は、*Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. B.Gagnebin et M.Raymond, III, Paris, Galimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964 に拠り、O.C. p.351 のように以下略記する。

(78) 平岡編、前掲書、二四三頁

(79) 「君主」は服部徳訳『民約論』（明治一〇年）と原田潜訳『民約論覆義 全』（明治一六年）、「君」は『訳解』での訳語である。本稿で、明治初年における『社会』の翻訳書という場合、服部訳、原田訳を指す。

(80) 以下での整理は、井田進也「明治初期の『民約論』諸訳の比較検討」（同編『兆民をひらく 明治近代の〈夢〉を求めて』、光芒社、二〇〇一年所収）の議論に大きく負っている。

(81) 渡辺、前掲書、四五四頁

(82) 『覆義』については、セリヌス・ワン「人民」と「社会」―中国におけるルソーの受容―（永見文雄・三浦信孝・川出良枝編『ジャン・ジャック・ルソー誕生三〇〇周年記念国際シンポジウム ルソーと近代―ルソーの回帰―ルソーへの回帰―』、風行社、二〇一四年）、三六三頁を参照。

(83) 同前

(84) 平岡編、前掲書、二四四頁。On voit, par cette formule, que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport: savoir, comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain. (O. C. p 362)

(85) 『民約論 日本立法資料全集 別巻八三三』、信山社出版、二〇一三年、一ノ三二一―一ノ三三三頁、傍点は引用者による。また引用に際して適宜表記を改めた。

(86) 『民約論覆義 全 日本立法資料全集 別巻六八七』、信山社出版、二〇一一年、四〇―四一頁

(87) 井田、前掲書、一五〇頁

(88) 平岡編、前掲書、二四四頁。qui peut obliger tous les sujets envers le Souverain, à cause des deux différents rapports sous lesquels chacun d'eux est envisagé, ne peut par la raison contraire, obliger le Souverain envers lui-même; et que, par conséquent, il est contre la nature du Corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. (O. C. p 362)

(89) 前掲『民約論』、一ノ三十三頁

(90) 前掲『覆議』、四十一頁

(91) 平岡編、前掲書、二八八頁。ただし○は引用者による付け足し。

(92) 「漢土堯舜禹文、羅馬末屈奧列、仏蘭西路易第九、及就中我歷代聖主、皆至仁深慈、視民如傷、不啻父母於子、此所言君、特斥暴君、讀者勿以辭害意可、下多此類、不一々指摘」(①一〇三)、傍点は引用者による。この「解」は『訳解』が掲載された『政理叢談』にはあったが、単行本では削られた。

(93) 「世之欲入主專斷為政者、動引家族為説、曰、有_レ家而後有_レ国、君猶_レ父也、民猶_レ子也、君之与_レ民、本各有_レ自主之権、無_レ有_レ優劣、独為_レ相為_レ益、而君莅_レ乎上、民奉_レ乎下、而邦国斯立矣、此言殊似_レ近理、独奈父之於_レ子、愛念罔_レ極、其撫摩顧復、出_レ乎至情、益故可_レ得也、至於君則不_レ然、初非_レ有_レ愛_レ民之心、而其拋_レ尊莅_レ下、特欲_レ作_レ威福而已、豈能有_レ益_レ於_レ民哉」(①七七)

(94) La famille est donc, si l'on veut, le premier modele des sociétés politiques, le chef est l'image du pere, le peuple est l'image des enfans, et tous étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que dans la famille l'amour du pere pour ses enfans le paie des soins qu'il leur rend, et que dans l'Etat le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples. (O. C. p.352)

(95) 「衆人相倚為_レ一体、將_レ議而発_レ令、即君也、非_レ別置_レ尊奉_レ之」(①九三)

(96) 「衆共議所定、在_レ人々、必不_レ可_レ不_レ遵踏_レ焉、人々皆一身而兩職、故其為_レ君所定、為_レ臣不_レ可_レ不_レ循之、若為_レ不_レ循、是一人而背_レ于衆、臣而背_レ于君也」(同前)、ただし傍点は引用者による。

(97) 日本において臣の君主に対する絶対的な忠誠を説くものとして、浅見綱斎『靖献遺言』を挙げることができよう。ここでは、「古今忠臣義士、素定の規、臨絶の音、衰頹危乱の時に見れて、青史遺編の中に表する者八人〔屈原、諸葛亮孔明、陶潜、顔真卿、文天祥、謝枋得、劉因、方孝孺 引用者注〕」とあるように、日本人が見習うべきものとして中国における「忠臣」について論じる。同書は、綱斎の師山崎闇斎の学問を継承しており、後に吉田松陰をはじめ

め幕末の志士に多大な影響を与えた。網齋が同書で主眼に置くことは、「正統」論と「中国」論である。中国は正統が乱れるが日本においてのみその純正が保たれており、君臣の大綱も天地開闢以来不変なものであると理解される。つまり、日本こそが「中国」であり（同様の観念は、山鹿素行『中朝事実』においてもみられる）、「一旦革命が行われた国に於いては、最早純粹に於ける正統は存在」しないのである。網齋によると中国においては日本と異なり君臣の義はしばしば乱れる。しかし危急存亡の秋にあっても、節義を守った者として上記の八人を網齋は挙げる。以上の諸点からも、中国における君臣関係は解消できるのであり、場合によっては「革命」もまた是認されるのである。（なお『靖献遺言』からの引用、およびその解説については、浅見綱齋（著）、近藤圭吾（訳注）『靖献遺言』、講談社学術文庫、二〇一八年に拠った）。

(98) 「至於為_レ君所_レ定而亦為_レ君改_レ之、則十易之不_レ為_レ病矣、何也、君也者、衆相合所_レ成、常々而一職、不_レ可_二得而分別_一、…夫自_レ我興_レ之矣、而不_レ得_レ自_レ我廢_レ之、則天下豈有_二是理哉_一」(①九三—九四)

(99) 「民約既成、邦国既立、…凡_レ与_二此約者_一、其為_レ君發_レ令、与_レ為_レ臣承_レ命、並不_レ可_レ不_レ常相共致_レ助、是固義之所_レ在、而亦利之所_レ存也」(①九四)

(100) 「為_レ君出_レ令、能不_レ違_二于義_一乎、為_レ臣必享_二之利_一焉、為_レ臣拳_レ職、能不_レ背_二于道_一乎、為_レ君必獲_二之福_一焉」(同前)

(101) この点については、拙稿、前掲論文を参照。

(102) 「君云臣云、初非_レ有_二兩人也_一、夫君合_レ衆而成、則君之所_レ利、必衆之所_レ利、無_レ有_二相抵_一」(①九四)

(103) 例えば、「君臣有義」(『孟子』滕文公章句)を参照。

(104) 伝統的な儒学観では、「君者出令者也」(韓愈『原道』)即ち、法とは君より生じるのである(揚鶴皋『中国法律思想史 上』、湘潭大学出版社、二〇一二年、一一頁を参照)。

(105) 『社会』において「立法者」はいかなるタイミングで登場するのか。共和国をつくるためののか、それとも人民自身によって共和国をつくったあとなのかについては、後に議論する。

- (106) 宮村治雄『開国経験の思想史 兆民と時代精神』、東京大学出版会、一九九六年、一一四頁
- (107) 平岡編、前掲書、二六三頁
- (108) 佐藤真之「共和国の倫理学―ルソー『社会契約論』における「立法者」「習俗」「市民宗教」の可能性」(『エティカ』第一号、慶應義塾大学倫理学研究会、二〇〇八年)、三三頁
- (109) 平岡、前掲書、一四五頁。Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, [1108] il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre (O.C. p364)
- (110) 桑瀬章二郎「例外的個人の承認の問題・ルソーの立法者の概念」(『仏文研究 : Etudes de Langue et Littérature Françaises』二六巻、京都大学フランス語学フランス文学研究会、一九九五年)、四九頁
- (111) 佐藤、前掲「共和国の倫理学」、三一頁
- (112) 「是故欲防民約之或堕空文、必当有一項挿在其中、曰、若有人不肯循法令、衆共出力、必使循而後止、曰、若是則、無乃害於人之自由權乎、曰、不然、正強令人保自由權云爾、何也、凡民約之本旨、在令人人々奉衆之命令、而無蒙一人之抑制、故循夫法令、即所以遠抑制之禍也、今是人乃敢背于約、故迫令其必履之者、正欲其遠抑制之禍焉耳」(①九五九六)
- (113) Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande aussi difficile qu'un système de législation? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. (O.C. p380)
- (114) Il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le Corps social, de-là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur. (同前)
- (115) 「庸衆人貿々無智、往々不知可欲之為何物、而能自膺下造、為律例之大業上、天下果有若事理乎、夫民常

求利己、而不_レ常知_二利所_レ在、且彼公志雖_レ常赴_レ正也、其所_レ發_レ之之智、則不_レ能_レ常明無_レ失、凡民之各顧_二其私_一也、目能見_二公益_一、或不_レ肯取_レ之、而其協_レ意識事也、心實欲_二公益_一、或不_レ能_レ見_レ之、是以目見_二公益_一者、不_レ可_レ不_レ俾_下之因_二其智之所_レ見而必行_上之、心欲_二公益_一者不_レ可_レ不_レ俾_下之識_中其益之所_レ存、夫如是、然後衆智明、而志与行副焉、然後民相輯和、而邦基堅固焉、此數者皆所以不_レ可_レ不_レ須_二制作者_一也」(①二二七―二二八)

(116) 山田、前掲書、一九一頁

(117) 「造_二為律例_一者、制作者之事也、蓋制作者、受_二民托_一、制_二為律例_一、授_二之民_一民從著_二為邦典_一、是知、律例雖_レ成、制作者之手、而採_二用之与_レ否、独民之所_レ任、他人不得_レ与」(①二二九)

(118) 「律例也者、所以經_二邦国之務_一、閔繫極大、非_レ智慮過出_二衆人之上者_一、不_レ能_レ為_レ之、而民之無智、爰以當_二是任_一」(①二二八)

(119) 山田、前掲書、一九一―一九二頁

(120) 「今婁駟乃云、民自為_二律例_一、他無_レ所_レ受_二羈束_一、勿_レ論_二其有_二所謂帝者_一、有_二所謂王者_一、与_レ無_レ之、皆曰_二之自治之国_一、此言也、遽聞_レ之如_レ甚奇、徐考_レ之、莫_レ明_二于此_一、何者、民既自操_二造_二為律例_一之權_一焉、則所謂帝者、所謂王者、皆不_レ過_レ為_二一長吏之類_一、而初無_レ害_二於我之自為_レ治也_一」(①二二六―二二七)

(121) 山田、前掲書、一八八頁

(122) 同前、一八〇頁

(123) 「蓋自天降生民、則既莫不_レ与之以仁義礼智之性矣。然其氣質之稟或不能齊、是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能尽其性者出於其間、則天必命之以為億兆之君師、使之治而教之、以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜、所以繼天立極、而司徒之職、典樂之官所由設也。人は仁義礼智信という「性」を先天的に有しているのであり、これを「理」ともいう。朱子学では人間は「理」を体现した人格者である聖人になれるとするが、「氣質」を受けているがために現実にはそうにはならない。天は、「性」を完全に維持・發揮するような人間を天子として指名し、全人類の教師としての役割を果たさせようとする。そしてその任務は、単に統治するだけではなく、民を教化す

ることである。その天子として上記の五人が代表として挙げられるが、天に代わって治教を行うためにはどうしても官職、即ち司徒の官や典樂の官を設ける必要がある。司徒とは教化を司る官、典樂は音楽によって教化を司る官というそれぞれ『周礼』と『書経』に由来する役職である。このような天子によって指導された政府が「儒教的ユートピア」として想定される（以上、『大学章句』序の原文、読み下し文、およびその解説については全て島田虔次『大学・中庸』、朝日新聞社、一九六七年、一一五頁によった）。

(124) 狩野直樹『清朝の制度と文学』、みずす書房、一九八四年、二七七頁、および寺田浩明『中国法制史』、東京大学出版会、二〇一八年、七八頁

(125) 浅古弘・伊藤孝夫・植田信廣・神保文夫編『日本法制史』、青林書院、二〇一〇年、一七頁

(126) 高谷知佳・小石川裕介編『日本法史から何がみえるか―法と秩序の歴史を学ぶ』、有斐閣、二〇一八年、一五頁

(127) 同前、一九頁

(128) 石岡浩・川村康・七野敏光・中村正人『史料からみる中国法史』、法律文化社、二〇一二年、一一四頁

(129) Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. (O.C. p378)

(130) 「為_レ国者、道德之不_レ足_レ恃、而必相約立_二例規_一、違則有_レ罰、夫然後義与_レ利相合、而所謂道德、亦得_レ行_一其間_一矣」(①一二三)

(131) 「道理也者純一無雜、万古不易、非_レ待_二律例_一而後生_上」(同前)

(132) 「人之有_二良智_一、判_二別正不正_一、無_レ有_二失錯_一、所謂道德也、然道德以_二其無_二賞罰之柄_一、君子競業、唯良智是聽、不_レ敢為_レ惡、而小人肆然自恣_二法度之外_一、則是君子常蒙_レ害、而小人常享_レ利、故道德亦未_レ足_二賴以為_レ治、而律例終不_レ可_レ不_レ設_一」(①一二三―一二四)

(133) 山田、前掲書、一七九―一八〇頁

(134) 徳治主義を志向する兆民の姿勢を最も著しく確認できるのは、「原政」においてであろう。「原政」は、兆民が学んだ高谷龍洲の経営する済美齋が発行していた雑誌『奎運鳴盛録』に明治一年に掲載された。そこで兆民は次のよ

うに述べる。「政之所_レ為_二歸趣_一、果安在哉、在_二乎使_レ民無_レ用_二於政_一矣、…民之安_二於德_一、法令不_レ設而可也、圉圉不_レ置而可也、兵戈不_レ用而可也、誓盟不_レ結而可也、又何俟_二乎用_レ政之為_一、此固聖人之所期也、曰使_二民移_二于善_一如_二之何_一、曰教之以_二道義_一、教之以_二道義_一者、三代之法也、誘_レ之以_二工芸_一者、西土之術也、…若夫三代之法則不_レ然、學校之設、自_二國都_一以達_二閭閻_一、而其所_レ以為_レ教、曰君臣之義也、父子之親也、夫婦之別也、長幼之序也、朋友之信也、是皆莫_レ非_下所以修_レ身治_レ人者_上、以_レ故民嚮_二往于德義_一、而不_レ為_二利欲_一侵乱_上、夫民嚮_二往于德義_一、則浸漬積累之効、可_二以達_二于至善之地_一矣、可_二以造_二于自治之域_一矣」(⑪一五一—一六)。同稿は、ルソーの『學問芸術論』を下敷きに書かれており、西洋的な技芸ではなく、東洋的道義、即ち「三代之法」によつて民に善が齎されると主張する。究極的には、政は不要であると兆民は考えていることから「原政」は彼の徳治主義を窺ううえでも重要な論説であると思われるが、本稿ではこれ以上深く考察しない。

(135) 「教養からうまれでてくる徳なしには、世のなかでなにことも、…決して達成できない」のである(M・ウェーバー(著)、木全徳雄(訳)『儒教と道教』、創文社、一九七一年、二六九頁)

(136) 渡辺、前掲『日本政治思想史』、二二三頁

(137) 「天下有道、小徳役大徳、小賢役大賢、天下無道、小役大、弱役強。斯_二者天也。順天者存、逆天者亡」(内野、前掲書、二四八頁)

(138) 「有道之世、人皆修徳、而位必称其徳之大小、天下無道、人不修徳、則但以力相役而已。天者、理勢之当然也」(『孟子集注』離婁上)

(139) 島田虔次『朱子学と陽明学』、岩波新書、一九六七年、三五頁

(140) ウェーバーは、「不断の学習によるほかは、つまり、文献的勉強によるほかは、達成されえなかった。『君』子は反省し、またたえず、かつつねに改めて『勉強』する」者として君子を定義する(M・ウェーバー、前掲書、二七二頁)。

(141) この発想は陽明学においてもみられる。王陽明『伝習録』は「学者学聖人不過是去人欲而存天理耳。猶鍊金而求

其足色。金之成色、所争不多、則煅鍊之工省、而功易成。成色愈下、則煅鍊愈難。人之氣質、清濁粹駁、有中人以上中人以下。其於道、有生知安行・学知利行。其下者、必須人一己百、人十己千、及其成功則一」とあるように、「才能力量の点でいかに劣等な人間でも、その努力を成し遂げたとき、人格的には等しく聖人」になれると主張する（吉田公平『王陽明「伝習録」を読む』、講談社学術文庫、二〇一三年、九三―九五頁を参照）。

(142) 「孟子曰、以力假仁者覇、覇必有大国、以德行仁者王、王不待大、⋯以力服人者非心服也、力不贍也、以德服人者、中心悅而誠服也、七十子之服孔子也」（内野、前掲書、一〇四頁）

(143) 「義」と「利」の一致に賭けられていたのは、「士」と「農工商」の一致であり、「職分」のシステムとして把握される身分制の解体とともに、主権者をひとつの「職分」として定義することだった」とするように、兆民が用いる「士」は日本のそれとして想定されている（嘉戸一将『主権論史』、岩波書店、二〇一九年、一四三頁）。しかし、兆民が儒学的な枠組みで「君」「臣」関係を措定していたことに鑑みれば、日本的な職分としての「士」ではなく、むしろ儒学がいうところの「士」であると本稿は考える。もちろん、近世までの家職制国家に馴染んでいた人々にとって、「民」であっても主権者たり得るという『訳解』の内容に惹かれたであろう。ただし、兆民は君、臣、民の階層を固定的なものとしてみなしていない。兆民の訳訳「士」については別稿で具体的に論じようと思う。

(144) 渡辺浩『近世日本社会と宋学 増補新装版』、東京大学出版会、二〇一〇年、九七頁

(145) 同前

(146) 「為天地立心、為生民立道、為去聖繼絕学、為万世開太平」（市川安司『近思録』、明治書院、一九七五年、一四七頁）

(147) 野口、前掲書は、徳川前期から幕末を経て北一輝に至るまでの『孟子』受容の問題を時系列的に論じたものである。天下から見放された君主を放伐してもよいかという危険思想にオブラートをかぶせるかたちで近世朱子学はとおしてきた。そこから派生した純粹朱子学を目指した山崎闇斎学派における「修正主義」派と「教条主義」派との対立は、いつかおのずと朱子学本流による放伐思想の衛生無害化を押し流す、つまり、せつかくのオブラートを「はがす」

ことになった。そして幕末の水戸学に至って「徳川幕府は放伐否定思想によって事実上「放伐」されるといふ論理の反転に遭遇する」(同、一二頁)と、江戸前期から後期にかけての『孟子』における放伐問題を同書では描かれている。天皇が存在する日本において『孟子』は厄介な書物であった。『孟子』を舶載した船は日本に近づくと沈没するという伝説がうまれるほどであったが、孟子が「革命思想家」とみなされるのは近世初頭からであった(同、六頁)。つまり、日本人による『孟子』に対する批判・忌避は上代から中世にかけてはそのような痕跡はみられないのであり、「近世江戸時代になってから…孟子に対する批判が囂々として生じてきた」のであった(井上、前掲書、六〇六、および六〇八頁)。これにより、『孟子』(孟軻)は、果たして仁義道德を説いた「王道」即ちモラリストか、それとも「革命」、即ち革命煽動家であったのかという論争、いわば「孟子問題」が主に近世において展開されたのであった(野口、前掲書、九一―一〇頁)。本稿では、兆民が『訳解』で『孟子』を重視していることに鑑み、彼もまた「孟子問題」に直面した人物の一人であることを示唆するに留める。

Kun (君) et Shin (臣) en *Minyaku-yaku-kai*
 par Chômin Nakae:
 Une intersection de *Du Contrat Social* et le confucianisme

Yutaka TANAKA

Cet article se concentre sur “Kun” (君) et “Shin” (臣) utilisés par Chômin Nakae en *Minyaku-yaku-kai* (民約訳解). Jusqu’à présent, ces termes ont été considérés comme des traductions de “souverain” et “sujet” en *Du Contrat Social*. Inutile de dire que cela ressort clairement de la comparaison avec l’original. Cet article va au-delà de cela et examine les idées que Chômin a formulées en deux mots. Cela a révélé que “Kun” et “Shin” incluaient également le sens de l’homme noble (jūnzǐ 君子) dans la pensée confucéenne.

Les confucianistes croient que “君” (l’empereur chinois) et “臣” (savant-bureaucrate chinois) doivent être l’homme noble. L’empereur doit travailler avec le savant-bureaucrate pour améliorer le bien-être du peuple. En d’autres termes, l’un des rôles que devrait jouer l’empereur est la réalisation du populisme confucéen. Mais le confucianisme ne mentionne pas les idées démocratiques de type Rousseau qui accordent la souveraineté au peuple. Dans le cas de Chômin, il soutient que le “Min” (民 le peuple) peut être à la fois “Kun” et “Shin” parce qu’ils sont l’homme noble. Et puisque “Kun” et “Shin” sont aussi l’homme noble, ils sont définis comme ceux qui peuvent faire et obéir à la loi. Par conséquent, le peuple est souverain et le pouvoir législatif lui appartient. Ainsi, les mots “Kun” et “Min” utilisés par Chômin ne sont pas seulement des traductions, mais incluent également le sens de l’homme noble.

L’argument de Chômin selon lequel un “Min” peut être un “Kun” ou un “Shin” implique également qu’il réserve la vieille révolution de style chinois (Yìxìng gé mìng 易姓革命). Cela signifie le changement de dynastie qui est ordonné par le Ciel (tiān 天). Selon Mencious (Mèngzǐ 孟子), lorsque

l'empereur sortant se trouve dépourvu de vertu morale, l'expulsion ou l'abdication (d'un empereur chinois) en faveur d'un successeur vertueux (par opposition à un héritier) est autorisée. Dans le cadre du confucianisme, la Révolution est le seul moyen légitime pour les gens et les érudits bureaucrates de devenir l'empereur, mais Chômin ne le raconte pas du tout. En d'autres termes, "Min" peut devenir "Kun" (souverain) sans la Révolution. Cependant, on ne peut pas conclure que Chômin n'est pas lié au confucianisme, même s'il réserve la Révolution. C'est parce que de nombreux érudits confucéens au Japon avaient rejeté ou ignoré la Révolution en acceptant *Mencious* qui spécifie la Révolution. Dans cet esprit, Chômin, qui utilise beaucoup de *Mencious* à *Minyaku-yaku-kai*, a également été confronté au "problème Mencious", un problème majeur pour accepter *Mencious* dans l'histoire de la pensée japonaise. Bien que cet article ne discute pas concrètement du "problème Mencious" à Chômin, j'ai souligné que cette question est importante dans l'examen de la souveraineté à *Minyaku-yaku-kai* (cela sera traité dans un autre article). Comme mentionné ci-dessus, *Minyaku-yaku-kai* déclare que les gens sont discutés sur la base de la division confucéenne ("Kun", "Shin" et "Min"), les trois sont définis comme l'homme noble, et que la Révolution est réservée. En d'autres termes, Chômin accepte *Du Contrat Social* en tant que confucianiste.

Table des matières

Préface

Capitre 1: Rousseau en Asie de l'Est: une relation entre le confucianisme et

Du Contrat Social

1.1: À propos de "Rousseau de la Chine" (Huáng Zōng Xī 黄宗羲)

1.2: "Rousseau de la Chine" et Jean=Jaques Rousseau

1.3: À propos de *Rén Xué* (仁学) par Tán Sì Tóng (譚嗣同)

Capitre 2: Le populisme confucéen et la démocratie que l'on peut voir en

Minyaku-yaku-kai

2.1: Le populisme confucéen en *Minyaku-yaku-kai*

2.2: À propos de *Du Contrat Social* (Livre I Chapitre VII Du Souverain)

2.3: Une traduction de *Du Contrat Social* (Livr I Chapitre VII Du Souve-
rain) au début de l'ère Meiji

2.4: Kun(君) en *Minyaku-yaku-kai*

論

Capitre 3: L'homme nobel (jūnzǐ 君子) en *Minyaku-yaku-kai*

3.1: "Le Législateur" en *Minyaku-yaku-kai*

3.2: Une relation entre "la loi" (律例) et la morale (道德)

説

3.3: De Min (民) à Shin (臣) et de Min (民) à Kun (君)

Conclusion

三
二
六